LA VIE SPIRITUELLE

N° 432 Octobre 1957

SOMMAIRE

NOTRE SANCTIFICATION

Dom Georges LEFEBVRE, O.S.B. L'épreuve de notre foi. 227

« Plus l'âme met sa foi en Dieu seul et plus elle sent aussi combien c'est lui qui nourrit cette foi et qui veille sur elle », écrit l'auteur. La grande « épreuve » de la vie chrétienne n'est pas essentiellement la rencontre de la souffrance, c'est une sorte de rebondissement intérieur qui, s'appuyant sur tous les événements de notre existence — joies et peines — nous conduit à lire dans la trame même de notre vie la sollicitude attentive de Dieu.

Pie-Raymond RÉGAMEY, O.P. Une ligne de faille qui est dans l'homme..... 236

Ce texte est un approfondissement des réflexions sur la violence que l'auteur nous proposait récemment dans La Vie Spirituelle *(août-septembre de cette année).*

Le P. Régamey veut nous montrer que de la violence désordonnée à la douceur véritable il y a un chemin mystérieux. *La douceur évangélique n'est ni une donnée de caractère ni une recette, elle est une réalité spirituelle qui plonge ses racines jusqu'aux triples profondeurs de l'âme, la psyché, l'intelligence et l'amour. Quand la force vive de la psyché s'est* corrompue en instinct de mort, *quand l'intelligence scientifique et technique s'est* aliénée *et quand le cœur n'est plus disposé à* reconnaître *l'autre, l'homme de violence est prêt à l'homicide.*

Et pourtant, le mot de violence recouvre aussi une réalité spirituelle qui harmonise ce que nous venons d'évoquer à l'état désordonné, c'est la vraie violence de l'Évangile, celle qui rejoint la douceur et qui demeure cachée dans l'Église comme le germe impérissable du Royaume.

Thomas DEMAN, O.P. Introduction a la lecture des « Confessions » de saint Augustin.... 258

Au temps où nombre de chrétiens, y compris les dignitaires de l'Église, étaient des convertis, un évêque pouvait raconter sa vie, mais le récit de saint Augustin n'est pas une confession publique. Il n'entend pas se raconter, mais confesser Dieu, *c'est-à-dire proclamer l'œuvre de sa miséricorde.*

Le P. Deman nous plonge immédiatement dans cette lumière théologale

afin d'éviter aux lecteurs ces erreurs d'interprétation qui faussent le sens de l'œuvre du Docteur d'Hippone. On aimera suivre pas à pas cette introduction qui permet de saisir la substance théologique de ce récit au cœur même des effusions d'un homme passionné jusque dans sa sainteté.

CONNAITRE LES SAINTS

CH.-A. BERNARD, S.J. SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX ET LES MISÉRICORDES DU SEIGNEUR 286

Sainte Thérèse a su jeter sur sa vie un regard qui en a illuminé tous les événements. Rien n'a échappé à cette clarté et surtout pas les faiblesses, les tentations et même les fautes. Cette fidélité à la grâce supposait une âme d'une parfaite virginité. Ce chant des miséricordes du Seigneur est devenu aussi la révélation de cette mystérieuse pureté.

JEAN DÉCARREAUX. SAINT CYRILLE ET SAINT MÉTHODE, APÔTRES DES SLAVES 298

L'auteur, à la suite des travaux de F. Dvornik, puise ses renseignements dans deux textes : Les légendes de Constantin et de Méthode. *S'appuyant sur leur valeur historique, il nous décrit avec vivacité les efforts des deux premiers missionnaires auprès des Slaves au IX^e siècle. On suivra avec intérêt leurs travaux et les difficultés pour imposer leurs traductions des textes liturgiques en slavon. On mesurera tout au long de ces péripéties, contées souvent avec humour, la gravité de l'enjeu. Cet article ouvre aussi quelques perspectives intéressantes sur les rapports de Rome et de Byzance aux jours du schisme de Photius.*

LES LIVRES

Voir page 1 de publicité la liste des livres recensés p. 316.

L'ÉPREUVE DE NOTRE FOI

NOTRE vie est un temps d'épreuve — en ce sens, bien sûr, qu'elle comporte toujours une part de souffrances, de sacrifices auxquels il faut consentir — mais en ce sens surtout que ces peines, ces difficultés rencontrées par chacun sur sa route sont précisément « une épreuve », dans l'acception que nous donnons à ce mot lorsque nous parlons de « mettre quelqu'un à l'épreuve » : de lui proposer une tâche à accomplir, des obstacles à vaincre, pour se rendre compte de ce que l'on peut attendre de lui.

L'Écriture souligne souvent cet aspect de notre existence terrestre ; elle nous montre Dieu éprouvant ainsi ses plus fidèles serviteurs : « Rendons plutôt grâces au Seigneur notre Dieu qui nous met à l'épreuve, tout comme nos Pères. Rappelez-vous tout ce qu'il a fait à Abraham, toutes les épreuves d'Isaac, tout ce qui arriva à Jacob... il les éprouva pour scruter leur cœur » (Judith, 8, 21-22).

L'histoire de Job, celle de Tobie aussi, sont des exemples de cette conduite de Dieu envers ceux-là même — ceux-là surtout — qui sont ses plus fidèles serviteurs. Et un mot de l'ange Raphaël à Tobie nous livre le sens profond de

cette disposition providentielle : « J'ai été envoyé pour éprouver ta foi[1] » (Tobie, 12, 13).

« Pour éprouver ta foi » ; la même idée se retrouve dans la première épître de saint Pierre : « Bien éprouvée, votre foi — plus précieuse que l'or qui, tout périssable soit-il, doit subir l'épreuve du feu — vous assurera louange, gloire et honneur lors de la manifestation de Jésus-Christ » (1, 7). Saint Jacques parle aussi de cette « épreuve imposée à votre foi », et il ajoute qu'elle « produit la constance. Seulement, cette constance s'accompagne d'œuvres parfaites » (1, 3-4).

Sans doute, comme l'apôtre saint Jacques le rappelle ici, la foi doit « s'accompagner d'œuvres parfaites ». Et d'ailleurs ce sont des justes, des hommes ayant toute leur vie observé les commandements, que l'Écriture nous montre « tentés » par Dieu. Mais en permettant que le malheur les atteigne malgré leur innocence, en semblant les traiter ainsi avec une inexplicable rigueur, c'est bien leur foi en lui que Dieu met d'abord à l'épreuve. La réponse qu'il attend d'eux est une confiance que rien ne peut ébranler, et une soumission inconditionnée à tous ses décrets, dans l'inébranlable conviction qu'en définitive ils ne peuvent être que justes et équitables, puisqu'il est lui-même l'infiniment juste et la source de toute justice.

Si Dieu veut ainsi éprouver d'abord notre foi, c'est — il faut toujours en revenir là — parce que nos relations avec lui se trouvent placées sur le plan de l'amour. Ce qu'il veut éprouver en nous, ce n'est donc pas seulement la fidélité de

1. Ici, comme partout dans les pages qui suivent, le mot « foi » est pris en son sens le plus large, le plus total. La foi, au sens strict, consiste à croire tout ce que Dieu enseigne, parce qu'il l'enseigne. C'est un acte de *confiance en la véracité de Dieu*. C'est un aspect particulier, inclus d'ailleurs dans l'acte de confiance absolu et sans limite *en Dieu lui-même*, s'exprimant dans une soumission toute d'amour, d'un amour rempli d'espérance dont il est question ici.

serviteurs diligents à accomplir avec soin la tâche à eux confiée ; c'est l'amour de ses enfants, amour qui doit inspirer tous leurs actes, sans doute, et les maintenir dans une exacte obéissance, mais amour qui s'exprime d'abord en cette confiance, cette foi totale qui demeure le plus beau témoignage d'un amour sincère. C'est pourquoi, finalement, c'est toujours cette foi en lui que Dieu cherche en notre cœur, et dans toutes les actions où transparaît quelque chose de nos sentiments les plus profonds.

C'est pour cela, parce que c'est, en fin de compte, la meilleure façon d'éprouver notre amour, que Dieu se plaît à éprouver notre foi. C'est pour cela que, pour ses amis les plus chers, dont la soumission et la parfaite obéissance s'est déjà manifestée par une longue fidélité — un Tobie ou un Job, par exemple, et combien de saints après eux — les ultimes épreuves qui leur sont imposées afin qu'ils puissent donner leur pleine mesure, mettront en cause d'une façon plus particulière encore leur foi, leur confiance absolue, inconditionnée.

C'EST l'une des raisons, peut-être la plus profonde, de cette « loi de la croix » à laquelle se voit soumis quiconque travaille en union avec le Christ à l'œuvre de son Père : cette loi en vertu de laquelle les échecs finissent toujours par apparaître non comme des obstacles mais comme des moyens nécessaires, ceux même qui nous font le plus réellement progresser vers le but poursuivi. Cela, sans doute, s'explique par la valeur première du sacrifice, du renoncement, du don de soi, lorsqu'on travaille à cette tâche où, par une puissance secrète de la grâce, le résultat réel de chaque acte posé dépend avant tout de l'intention qui l'anime. Mais cela en même temps a pour but, et peut-être pour but premier, de nous établir dans la condition la plus fondamentale de notre vie chrétienne : celle-ci est une vie de

foi. C'est par la foi qu'elle nous fait progresser dans l'amour. En nous laissant conduire par des voies souvent déconcertantes, sans nous soucier de rien sinon de savoir que c'est lui qui nous guide, nous demeurons dans l'amour du Père ; en cette attitude de confiance cet amour s'épanouit librement, car rien ne peut mieux exprimer ce qui lui est le plus profondément essentiel, ce en quoi il se résume tout entier.

C'EST, avant tout, notre foi que Dieu éprouve. Aussi ne s'agit-il guère de ce qu'on pourrait appeler « une épreuve de force ». L'expression, quelque part de vérité qu'elle puisse contenir, serait par trop inadéquate, et incapable de rendre toute la richesse de la réalité que l'on cherche ici à définir. Un texte de Bernanos, dans le « Dialogue des Carmélites », en donnerait une idée singulièrement plus juste : « Mon enfant, quoi qu'il advienne, ne sortez jamais de la simplicité. A lire nos bons livres on pourrait croire que Dieu éprouve les saints comme un forgeron une barre de fer pour en mesurer la force. Il arrive pourtant aussi qu'un tanneur éprouve entre ses paumes une peau de daim pour en apprécier la souplesse. Oh ! ma fille, soyez toujours cette chose douce et maniable entre ses mains ! »

Dieu n'attend pas de nous l'inflexible fermeté d'une barre de fer. Il sait qu'elle ne serait qu'illusion : sous ces apparences trompeuses se dissimulerait toujours quelque faiblesse secrète : cette paille dans l'acier qui fait qu'un jour il se brise. Et puis, l'égoïsme est dur : une solidité tellement inébranlable serait trop à son image pour qu'il ne puisse s'y glisser subrepticement, sans être reconnu. Dieu nous veut forts, sans doute, mais d'une autre force, plus profonde, plus vraie, plus riche ; plus simple et plus complexe à la fois.

De même que les notions empruntées au seul ordre de

la justice sont inaptes à rendre vraiment compte de ce que Dieu est pour nous, de même les notions empruntées à la seule intégrité, à la force d'âme d'un homme fidèle envers et contre tout à la règle qu'il a acceptée, ou qu'il s'est fixée, ne peuvent atteindre, ou du moins exprimer avec toutes les nuances qui en font précisément le caractère surnaturel, ce qu'il y a de plus intime et de plus délicat dans l'attitude du chrétien devant son Dieu.

Dieu nous veut forts, mais il nous veut d'abord souples et maniables entre ses mains, tels qu'il puisse faire de nous ce qu'il veut, nous prendre comme le potier l'argile et nous modeler à sa guise. Non pour le plaisir d'exercer sur nous le pouvoir discrétionnaire du Créateur sur sa créature. Tout l'univers matériel est là pour qu'il y exerce sa puissance. Mais sur sa créature libre, il a d'autres desseins. C'est à son amour qu'il la veut soumettre, et d'une soumission d'amour : non de simple sujétion, mais de don de soi. Et si nous voulons essayer d'aller un peu au fond des choses, de trouver un mot qui dise vraiment ce que peut être une telle soumission, ce qu'il y a en elle de plus essentiel — tellement essentiel qu'on ne peut l'exprimer sans que se laissent entrevoir déjà toutes les nuances qui viendront l'enrichir — ce mot, qui contient tout le plus profond de l'amour, n'est-ce pas la foi ? Avoir mis sa foi en quelqu'un, c'est cela s'être donné : s'être donné, soi-même, dans ce qu'on a de plus intime. C'est ce don que Dieu attend de nous.

Mais tout don de soi — et à combien plus forte raison lorsqu'il tente ainsi d'aller jusqu'à la racine de nous-même — suppose un renoncement, un dépouillement, un vide intérieur : la liberté, la souplesse d'une âme en qui ont été brisés ces points durs où l'on sent une résistance de l'égoïsme. Une âme en laquelle tout est adouci, tout est assoupli. Dieu

peut la prendre en sa main. Elle y sera docile et maniable. Elle est sienne. Elle lui est remise. Elle lui a donné sa foi.

DIEU éprouvera cette foi : il veut voir si, vraiment, elle le suivra partout, si sa confiance est réellement un absolu, contre lequel rien ne saurait prévaloir. Un fait premier, dont jamais elle ne doutera, contre lequel aucune évidence ne pourra rien car il est lui-même la première évidence, à laquelle nous tenons par tout notre être, à laquelle nous ne saurions renoncer sans avoir l'impression de disparaître nous-même avec elle.

Cet absolu de la foi est exprimé avec une simplicité profonde dans un passage du film sur sainte Maria Goretti : un dialogue dans lequel l'enfant représente à son père toutes les inquiétudes qui les assaillent : misère, maladies, tout s'accumule, tout se presse. A chaque nouvelle plainte de son enfant, le père répond qu'il faut faire confiance à Dieu. Mais devant ces angoisses qui s'ajoutent les unes au autres, qui montrent qu'il n'y a vraiment plus aucune issue, que plus aucun espoir n'est possible, à la fin, acculé, ne trouvant rien à répondre, il dit simplement : « Enfin, mon enfant, oui ou non, avons-nous la foi ? Croyons-nous que nous sommes dans la main de Dieu ? »

C'est cela, la foi : un absolu contre lequel rien ne peut rien ; la certitude que celui en qui nous avons mis notre confiance ne saurait nous manquer.

MAIS ce qui fait le prix de cette confiance, c'est qu'il n'y a rien en elle qui ne soit pénétré de l'amour dans lequel elle est tout enveloppée. Ce que l'âme espère de cet amour, ce n'est rien autre chose que lui-même. Si elle lui fait confiance, c'est d'abord parce que lui faire confiance c'est en vivre, c'est demeurer en lui. Elle ne compte pas d'abord sur lui pour la délivrer de ses soucis ; elle voit d'abord en

chacun de ses soucis une occasion de lui redire sa foi totale.

Sans doute, nous savons que nous pouvons être sans inquiétudes : de toutes nos peines Dieu nous délivrera, et il fera tout concourir à notre bien. Mais ce bien auquel il nous conduit, auquel il subordonne tout, c'est notre progrès dans son amour. Et pour y tendre, les voies les plus directes sont les voies de la foi. Il faut donc qu'il éprouve notre confiance. Cette souffrance que nous redoutons, peut-être ne nous sera-t-elle pas épargnée. Peut-être Dieu semblera-t-il nous avoir abandonné, avoir permis même quelque chose qui semble démentir tout ce que nous croyions avoir entrevu des desseins de sa Providence. Mais c'est là justement qu'il nous attend : qu'il nous invite à cet absolu dans la foi qui est le suprême hommage de notre amour.

Et un jour viendra où s'éclairera le sens de cette épreuve, où nous verrons ce qu'elle nous a apporté, et que nous y avons été guidés avec sagesse et bonté. Alors nous comprendrons que Dieu ne nous a jamais rien refusé, qu'il n'a jamais rien permis qui fût pour nous une perte, quelque chose que nous serions en droit de regretter, mais qu'à travers tous les détours de notre vie c'est toujours son amour qui, en toute manière, s'est donné à nous : en se manifestant, avec ses prévenances et ses infinies délicatesses, dans la façon dont il nous a conduit, et en se cachant assez pour éprouver notre foi, cette foi qui est la réponse qu'il attend de nous, toujours plus absolue, plus totale, nous faisant entrer en communion de plus en plus intime avec lui.

*

Mais cette réponse, saurons-nous la donner ? Cette épreuve imposée à notre foi, en sortirons-nous vainqueur ? C'est ici que se révèle l'intime profondeur du lien qui nous unit à Dieu ; le caractère tout à fait unique de nos relations avec lui, dont aucune humaine comparaison ne peut rendre vrai-

ment compte, car s'y révèlent les richesses infinies de son amour, et tout à la fois les délicates nuances et l'absolue plénitude de la totale prise de possession qu'il veut faire de nous-même.

Entrer en ce mystère de l'amour, c'est bien en toute manière s'y perdre : ne plus savoir où l'on pourrait se retrouver soi-même, car toujours et partout ce que l'on découvre en soi ce n'est plus que cette intime présence qui pénètre tout. Source d'où tout découle et terme auquel tout aboutit. Et si notre foi se sent tellement assurée, si elle jouit d'une absolue sécurité, dans la certitude qu'elle ne peut être trompée, ce n'est pas seulement parce qu'elle regarde vers Dieu, c'est parce qu'elle se sent aussi entourée et soutenue par lui. C'est parce que nous savons que celui-là même en qui nous avons mis notre foi — et qui ne la peut tromper — la garde dans sa main et ne la laissera pas défaillir. Notre libre consentement à cette totale emprise, à cette absolue dépendance, se glisse comme un fil ténu en cet écheveau de grâce et de divine présence où sa fragilité se perd et disparaît en la force indéfectible qui l'enveloppe et l'enserre de toute part.

C'EST comme un cercle où l'âme se trouve engagée et dont elle ne peut plus sortir : chaque aspect de ce mystère d'amour lui en ouvre un autre qui renouvelle et approfondit en elle le sentiment de son entière dépendance. Plus elle met sa foi en Dieu seul — et elle sent combien c'est là, déjà, lui appartenir entièrement, être dans un état d'absolue dépendance à son égard — plus elle sent aussi combien c'est lui aussi qui nourrit cette foi et qui veille sur elle. De quelque côté qu'elle regarde, elle voit qu'elle reçoit tout de lui, que tout en elle repose sur lui. Elle voit se resserrer autour d'elle des liens d'une totale appartenance à cet amour dont l'emprise atteint jusqu'au plus intime d'elle-même.

Tout fortifie en elle ce sentiment de dépendance, qui lui inspire un amour de plus en plus total envers celui qui est tout pour elle. Car prendre conscience de cette totale appartenance c'est prendre conscience de l'intimité du lien qui nous unit à Dieu.

C'est à cette prise de conscience que nous conduit la vie de foi, et c'est par là qu'elle nous fait pénétrer de plus en plus profondément dans le mystère de l'amour.

PAR les difficultés, les obscurités à travers lesquelles sa main nous conduit, c'est à ce terme que Dieu nous mène : il nous établit peu à peu devant lui en cette attitude de foi afin qu'elle nous ouvre toujours plus largement à ce mystère d'intime communion avec lui qui se révèle à nous dans la mesure où nous prenons plus clairement conscience d'être si profondément siens, et où nous acceptons de ne plus nous appartenir en rien à nous-même.

C'EST l'aboutissement dernier de tout détachement, de tout renoncement. C'est le renoncement à nous-même, raison d'être et achèvement de tous les autres, et qui ne nous est demandé que parce qu'il faut briser la chrysalide où s'enferme notre égoïsme pour que nous puissions nous mouvoir librement dans le mystère de l'amour, nous laisser conduire avec souplesse dans toutes les voies où il ne nous mène que pour nous révéler chaque jour un peu mieux qu'il est présent auprès de nous, et tout ce qu'est pour nous cette présence.

Dom Georges LEFEBVRE, O. S. B.

UNE LIGNE DE FAILLE QUI EST DANS L'HOMME

Approfondissons un peu nos premières réflexions sur la violence[1].

« Il faut oser voir les vérités atroces », disait le P. Marie-Alain Couturier.

Deux sortes d'hommes font mieux de ne pas les voir : les faibles et certaines natures généreuses. L'espérance des faibles a besoin de se soutenir d'espoirs. Or souvent les seuls espoirs possibles sont ceux que Mallarmé qualifie de « cruels », car ils seront déçus. Sans eux, combien d'entre nous ne pourraient vivre! Il est d'autre part une espèce de généreux, d'une bienheureuse simplicité, que la vue des côtés navrants des choses distrait et attriste sans profit; elle nuit à leur élan. Nous avons donc scrupule d'inviter à réfléchir sur des réalités infiniment plus troublantes aujourd'hui qu'elles ne le furent jadis.

Il le faut pourtant. Les optimistes faciles ne manqueront pas pour fournir aux faibles des espoirs de rechange ou pour les persuader que le regard lucide se méprend. Le cri : « Paix!

1. Cf. *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1957, pp. 150-174 (*Erratum* : p. 152 : supprimer « et » à la fin de la ligne 22).

paix! » a toujours le plus de chance d'être accueilli où il y a le moins de paix[2]. Quant à l'espèce de généreux qui ont besoin de concentrer leurs énergies en toute simplicité, leur désarroi sera sûrement passager; ils auront de quoi le surmonter. Seule la vérité délivre[3]. Trop d'esprits exigeants, trop de cœurs inquiets ne s'apaisent qu'en prenant des données une conscience qui pourtant leur signifie combien il est difficile d'être chrétien, et simplement d'être homme. Il ne devrait pas y avoir pour nous de plus vive stimulation, de plus efficace.

(Pourquoi donc faut-il, à propos de tout, entendre nos contemporains soupirer : « C'est difficile! » Par ces mots, ils veulent dire : c'est trop difficile et ils acceptent d'avance l'échec. « C'est difficile! » sera pour nous le vivant appel à la perspicacité et aux énergies. Telles sont les situations dans le monde qui vient, qu'à l'extrême, nous aurons un jour ou l'autre à dire le mot du Taciturne : « Il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer. » Jusque là, affrontons au moins les rigueurs de la condition humaine.)

Difficile de n'être rien de plus qu'un homme! La nature même de l'homme exige qu'il soit plus que lui-même, en ce que, spirituelle, elle s'ouvre à l'infini, lui ouvre une carrière infinie. « L'homme passe l'homme. » Et la grâce le « déifie »[4]. Cependant cette nature est aussi toujours au-dessous d'elle-même; elle est « blessée ». Elle ne sera tout à fait guérie qu'au ciel. Il ne suffit pas de le dire en gros. Il faut préciser les ravages, les contradictions intérieures dont l'homme souffre. Il nous faut suivre, pour reconnaître les sources profondes de la violence, une certaine ligne de faille qui est dans l'homme. Nous allons en repérer les trois points caractéristiques. Le premier est dans la psyché, le second dans l'intelligence, et le troisième affecte l'amour.

2. Jér., 6, 14; 8, 11.

3. Cf. Jn., 8, 32.

4. On sait que c'est là une expression chère aux Pères grecs, signifiant la transformation de la nature humaine elle-même et son élévation à l'ordre surnaturel, par la grâce qui accorde la participation à la vie divine. Expression autorisée par la formule de 2 P., 1, 4 : *consortes divinae naturae.*

I

L'agressivité corrompue en instinct de mort

NOTRE énergie psychique doit triompher de ce qui est *ardu*[5].

Il revient à la raison de lui donner valeur, autrement dit d'en faire de la force morale, des vertus — *virtutes*[6]. Les réalisations hautes et courageuses de l'homme exigent qu'elle soit puissante. Or elle a pris plus ou moins la forme d'un « instinct de mort ». C'est désolant mais c'est ainsi. Aucune remarque sans doute ne peut nous donner une idée plus saisissante de notre état de nature « blessée ».

Relisons la célèbre page où Freud expose sa terrible découverte. Même si le génial psychologue force la note — y mettant, semble-t-il, une sorte de joie mauvaise qui procède en lui du mal qu'il dénonce —, la réalité qu'il a perçue ne fait pas de doute.

« Dans nos désirs inconscients, écrit-il[7], nous supprimons journellement et à toute heure du jour tous ceux qui se trouvent sur notre chemin et qui nous ont offensés ou lésés. » — Insistons sur le mot *inconscients,* qui du reste reparaîtra. Les intéressés seraient très sincèrement surpris si on leur disait qu'ils « veulent la mort » de leurs adversaires ou simplement de qui les gêne. Ils peuvent très généreusement leur *vouloir* du bien. Autre est le désir inconscient, autre la volonté consciemment réfléchie. Toute la personnalité qu'ils ont construite se révolte contre de tels désirs, ne peut admettre qu'ils existent en eux. — Freud poursuit : « Que le diable t'emporte! disons-nous couramment sur un ton de plaisanterie, destiné à dissimuler notre mauvaise

5. Il ne nous semble pas qu'il y ait concordisme blâmable à voir dans l'énergie psychique agressive (au sens large et non péjoratif) l' « irascible » d'Aristote et de saint Thomas. Cf. A. PLÉ, *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs,* in *Supplément de La Vie Spirituelle,* n° 19, p. 415.

6. On sait qu'en latin le sens premier de *virtus* est force.

7. *Essais de psychanalyse,* traduction française, Payot, 1948, pp. 246-247.

humeur. Mais ce que nous voulons dire réellement, sans l'oser, c'est : Que la mort t'emporte! Et ce souhait de mort, notre inconscient — encore! — le prend plus au sérieux que nous ne le pensons nous-mêmes. » — Saisissante rencontre avec l'avertissement de saint Jean : « Celui qui hait son frère est un homicide[8]. » — « Notre inconscient, continue Freud, tue même pour des détails. Comme l'ancienne législation athénienne de Dracon, il ne connaît pas d'autre châtiment pour les crimes que la peine de mort. En quoi il est assez logique, puisque tout tort infligé à notre moi tout-puissant et autocratique est au fond un crime de lèse-majesté. C'est ainsi qu'à en juger par nos désirs et nos souhaits inconscients — toujours! — nous ne sommes nous-mêmes qu'une bande d'assassins. Heureusement que ces désirs et souhaits ne possèdent pas la force que leur attribuaient les hommes des temps primitifs. S'il en était autrement, l'humanité aurait péri depuis longtemps sous les feux croisés des malédictions réciproques. »

Il ne se trouve plus personne en 1957, espérons-le, pour objecter : « Que nous importe! A supposer qu'il en soit ainsi, ce ne sont là que phénomènes involontaires, sans responsabilité et sans conséquences spirituelles et morales! » Nul ne peut plus ignorer les résurgences, les effets de « puits artésiens », de ce qui se passe dans nos profondeurs[9]. Que les instincts de mort se dissimulent, qu'ils biaisent, qu'ils s'accompagnent d'un héroïsme réel, qu'on jette sur leurs manifestations un éclat de gloire, ils n'en excitent qu'avec plus d'ardeur les passions cruelles. Paul, mon ami, qui si volontiers t'ériges en redresseur de torts, je ne dis pas qu'à ton insu tu ne veux que blesser les injustes (ou ceux que tu crois tels), mais prends garde! Si tu veilles à ne rien faire, rien dire, et même à ne rien penser en cette voie qu'en éveillant un amour vivant pour ceux contre qui tu sévis, il y a lieu de présumer que des soupçons s'insinueront en toi quant à la qualité de tes beaux élans. Et toi, André, méfie-toi de tes vertueuses indignations : ce qu'elles ont d'amer

8. 1 Jn., 3, 15. Et saint Paul, Rom., 8, 6 : « La *chair* aspire à la mort » (trad. du P. Spicq).

9. Cf. *La Vie Spirituelle*, février 1956.

et d'âpre ne t'enseigne-t-il donc rien à leur sujet? Quant à vous, cher Monsieur (ou mon Révérend Père, ou ma Révérende Mère), la satisfaction que vous éprouvez à infliger des humiliations, oh! pour le nécessaire amendement de ceux que Dieu vous a soumis...[10] Le spectacle du monde nous offre une dépense d'énergie inouïe, où les hommes se surpassent quand on les invite à se battre en détruisant et en tuant; pour les tâches purement constructives, ils lésinent et se traînent dans leur médiocrité...

La mauvaise violence n'est pas en connexion seulement avec le pire de l'homme, mais aussi avec le meilleur. Il faut avoir le courage de voir cela. Pour le coup, voilà une « vérité atroce ». On en vient à certains jours à se demander si pour atteindre un degré un peu éminent de vertu, le meilleur de l'homme n'a pas besoin de recourir à une violence assez impure, parfois même très impure. Pour faire éminemment l'œuvre de la vie, ne faut-il pas payer cette rançon à la mort : d'accepter la loi d'une sinistre violence? Ne serait-elle pas une loi inéluctable de notre condition déchue? Certes, vérité atroce, si c'est une vérité. Mais peut-être la connexion — indubitable — n'est-elle pas si étroite qu'on ne puisse faire œuvre à la fois héroïque et pure. Jusqu'à quel point la mort est-elle à l'intime de la vie? *Media vita, in morte sumus*[11].

L'angoissante question ne souffre pas une réponse simple. Nous ne pouvons ni fermer les yeux sur le sens des conduites humaines qui la font surgir, ni prendre notre parti d'un état dont nous avons précisément pour tâche, avec la grâce de Dieu, de réduire le désordre. L'aspect négatif de l'admirable tâche humaine est de nous faire échapper à ces fatalités, de nous faire le plus possible *retourner* notre condition de disgrâce. Très précisément, voici où se trouve la difficulté : nos instincts

10. « L'humiliation — écrit quelque part André Gide, et je cite de mémoire — cause une blessure très difficile à guérir. L'humilité ouvre les portes du paradis, l'humiliation celles de l'enfer. »

11. Antienne de Complies durant le Carême, qui arrachait des larmes à saint Thomas d'Aquin : « Au milieu de la vie, nous sommes dans la mort. » Cela signifie, superficiellement, que dès la maturité, l'homme sent bien qu'il débouche sur la mort, elle lui est déjà prochaine. Mais le texte a, plus profondément, le sens que nous disons.

de lutte, de conquête, doivent être *vitalement spontanés* pour nous animer d'une façon efficace aux dépassements ; mais, à l'état spontané, ils recèlent toujours, plus ou moins, quelque chose de cruel. La « parfaite » rectification d'un saint François d'Assise ou d'un Gandhi est une exception insigne. La douceur ne va pas du tout de soi, la vraie douceur qui pénètre la force vitale tout entière, sans en rien laisser à l'état méchant. (Au vrai, cette plénitude de la douceur ne fut jamais *parfaite* que dans le Seigneur Jésus et dans l'Immaculée). Il faudra qu'un principe supérieur, la grâce du Christ ressuscité, nous purifie du vieux ferment [12]. De quelle façon réelle, active, il est un *ferment,* efficace pour faire lever notre pâte! La grâce ne se substituera pas à lui : elle y exploitera ce qu'elle y trouvera de principes purs et pour ainsi dire d' « anti-corps ». En cela, elle n'agira pas sans nous. Nous espérons dire bientôt les disciplines favorables à cette purification. La douceur doit s'éduquer.

Pour l'instant, nous considérons jusqu'à quelle profondeur elle doit régner et son urgence. Ce devrait être une vérité banale pour nous comme elle l'était pour saint Thomas (et déjà pour Aristote) *qu'on juge selon ce qu'on est.* Il est plus commode de nous flatter de bien juger parce que nous avons de bons principes et que nous raisonnons correctement. Mais nous pouvons porter un jugement théorique excellent sur le bien et le mal, soit dans l'ordre de la justice humaine, soit à la lumière de la loi divine, et appliquer aux cas particuliers d'une manière perverse ces normes justes. C'est cette appréciation des cas en leur complexité et singularité surprenantes qui exige notre accord vital avec le bien, la rectification des tendances qui risquent de nous mouvoir.

Pour augmenter encore nos perplexités, sachons que l'agressivité corrompue peut se retourner contre nous plutôt que contre les autres et nous donner l'illusion que nous la surmontons parce que nous leur cédons. Les victimes de ce mal — aujourd'hui très connu et qui prend bien des formes — se déprécient eux-mêmes, travaillent à leur propre échec. Tels qui se croient doux,

12. Cf. 1 Cor., 5, 7-8.

pacifiques, « non-violents » peuvent n'être que des instinctuels de l'abdication.

Il faut aussi se rendre compte que les objets des pensées et des sentiments n'importent pas seuls mais aussi — et plus encore — leur mode. On rencontre trop de pacifistes dont l'agressivité au service de la paix est virulente.

Nous ne saurions être trop attentifs aux avis des psychologues qui tous se méfient d'une conduite systématiquement « non-violente », parce qu'ils savent les ravages d'une agressivité refoulée[13]. L'agressivité exige de s'employer. Réprimée d'un côté, elle explose d'un autre, à moins qu'elle ne devienne hypocrite. La solution idéale, la fameuse « sublimation », ne s'obtient pas à volonté. Elle est un processus inconscient, qu'il ne faut pas confondre avec une sublimité d'intentions sans prise réelle sur les forces de l'âme. Le Dr Eck va jusqu'à déclarer : « Seul le fort peut se permettre de n'être pas violent[14]. » Tirée de son contexte, cette formule est trop abrupte. Elle semble dire que le faible est condamné à être violent. De fait, il doit être prévenu de ne pas prendre trop vite pour de la douceur ce qui *peut* n'être que la pourriture d'une agressivité que des contraintes longtemps subies inhibent. Quand elle dévie, se bloque, l'agressivité use son sujet, gâtée de rancœurs, de dépits inavoués, et d'une peur qui est de tous les vices celui qui disqualifie le plus pour une action non violente de quelque valeur. Cette action suppose, selon l'expression du Dr Eck, « une somme de vitalité instinctive qui permette moralement de s'imposer ». Il ne s'ensuit pas que la douceur soit interdite aux faibles! Ce qui leur est refusé, c'est une action quelque peu ambitieuse : quelle qu'en soit la forme, ils doivent la maintenir à très petite échelle, autant qu'il dépend d'eux. Voilà de quoi les avertit le psychologue.

Que le potentiel psychique soit fort ou faible, il s'agit de poursuivre des objectifs excellents, qui provoquent un intérêt

13. Exemples de cette méfiance, de cette circonspection : Freud, *Pourquoi la guerre?* dans *Correspondance de l'Institut de Coopération intellectuelle*, n° 3, 1934. Dr Eck, dans *Conférences de Pax Christi*, 1955.

14. Conférence citée, pp. 90-91.

vital. Dans cette activité s'éveille notre pouvoir d'aimer, en même temps que notre agressivité s'y investit. Un des secrets de la santé psychique, de l'harmonie intérieure et de l'efficacité dans l'action, c'est précisément que notre amour se porte sur les mêmes objets que notre agressivité. Alors il la pénètre et il la purifie de ce qui est en elle « désir de mort ». L'amour de Dieu et de nos frères doit jouer dans cette rectification le rôle décisif. Mais pour cela il faut qu'il devienne de notre part aussi vitalement sincère qu'il est conforme à la vie surnaturelle de la grâce. Il faut que la plus pure charité et l'*éros* psychique ne fassent qu'un seul et même amour.

On entend bien que cette dernière phrase n'indique rien que l'on puisse réaliser volontairement : ni une fin, ni un moyen. C'est un effet ultime, à vrai dire un état limite, la plus *profonde* réussite de la sainteté. Nous y tendrons si nous sommes attentifs à nous engager dans nos actes selon le meilleur de nous-mêmes et avec la générosité d'un amour à continuellement rouvrir, continuellement réorienter selon l'Évangile. Il a une vertu d' « assomption », comme dit le P. Plé[15], pour gagner à son courant les tendances divergentes de notre malheureuse nature.

Rien de moins que résorber *l'instinct de mort,* qui nous est comme inviscéré : jusque là doit aller la fonction « guérissante » de l'amour divin, en notre monde intérieur. Rien ne peut nous faire mieux comprendre à quelle profondeur, hélas! « l'homme est un loup pour l'homme », et du même coup quels doivent être le sérieux et la sainte « violence » de cet amour et de sa douceur.

II

L'indiscrétion d'Animus

Nos failles affectent nos facultés de connaissance. Il nous est quasi impossible de ne pas *faire violence* au réel dans notre acte de le connaître. L'action qui résultera de nos jugements abusifs *violentera* les êtres.

15. Cf. *La Vie Spirituelle,* février 1956, pp. 146-147.

« L'intelligence divine, a écrit Mgr Vladimir Ghika, est seule à ne rien enlever aux choses pour les connaître[16]. » En cela, quand la connaissance des esprits créés est correcte, ils ne causent aucun dommage ni aux choses ni à eux-mêmes. Ils n'ont qu'à garder modestement le sens des limites dans lesquelles ils atteignent la vérité. Cependant, il est difficile à l'esprit, image de Dieu, de ne pas jouer au dieu. Ne nous étonnons pas que tant d'esprits purs soient tombés.

L'infirmité de l'esprit incarné devrait l'engager à une modestie plus circonspecte que celle des bons anges. Notre acte de connaissance ne peut être, comme celui de l'ange, un regard parfaitement simple et où nous soyons totalement présents. Nous devons penser par concepts que nous abstrayons des images sensibles. Aucun mal à cela, lorsque nous avons conscience de la mutilation que nous infligeons au réel[17]. Nous pensons correctement si nous gardons, à mesure que nous jugeons et raisonnons, le sens de la réalité tellement riche et vivante dans laquelle nous découpons nos schémas conceptuels[18]. Hélas! nous prétendons sans cesse réduire le réel aux idées que nous nous en faisons, et ces idées mêmes, combien nous les faussons! De cent manières nous négligeons de considérer sérieusement ce dont nous parlons; de cent manières nous nous échappons à nous-mêmes. Nous nous évadons dans le discours, qui marche tout seul. Combien rare est la pensée véritable, celle où l'esprit est aussi *présent* qu'il faut. Et nous perdons le sens de ce que nous avons jadis considéré. Nous suppléons! Nous construisons des systèmes, « une théorie, disait Stendhal, avec les pièces de l'ignorance ». A y bien regarder, ce qui se donne pour de la pensée n'est souvent qu'un vide autour duquel s'agglomèrent des simulacres.

Or ce sont généralement les passions qui les agglomèrent.

16. Cité Jean Daujat, *Mgr Ghika,* p. 23.

17. Où donc ai-je rencontré cette vue d'un psychiatre ou d'un psychanaliste, pour qui « la raison est essentiellement *sadique* »? Il se trompe sûrement, s'il conçoit ainsi la *nature* même de l'intelligence rationnelle. Mais sans doute signale-t-il d'une façon très perspicace son danger et son *abus*.

18. Il faut pour cela le continuel retour à l'impression du sensible (*conversio ad phantasmata*) : Ia Pars, qu. 84, art. 7.

L'émoussement du sens qu'il faudrait avoir des choses et le relâchement de la possession que l'esprit devrait avoir de soi laissent le champ libre aux pulsions instinctuelles. Comme on ne sait plus sérieusement *de quoi* on parle, on l'agence à sa guise, il n'y a plus que les passions pour commander le discours. Il n'y a plus qu'elles pour commander l'action.

Ce mal est accru d'une façon effroyable par l'inflation moderne des images, des notions hâtives. Tout, dans le monde actuel, conspire à nous dissoudre dans le faux savoir. Il n'y a pas si longtemps, l'immense majorité des hommes n'avaient que très peu de connaissances, mais presque toutes *réelles,* à la fois du côté de leurs objets et des sujets connaissants : ce que ces hommes savaient, ils en avaient l'expérience immédiate, totale, à longueur de vie, et ils avaient personnellement conquis ces connaissances, ils les assimilaient, ils réglaient tout naturellement sur elles leur conduite. Ainsi leur connaissance était-elle *sagesse*. Elle avait valeur spirituelle. Ils « gardaient les choses dans leur cœur ». Leur science était conscience. Nous ne sommes plus que cette feuille dont parlait Péguy, sur laquelle on a imprimé le journal durant quinze jours. Un afflux de connaissances qui ne sont plus des actes vitaux de la personne est une immense violence qui la rend hébétée, aveugle. Ses convictions n'en sont plus, parce qu'elles ne procèdent pas de ses certitudes — elle n'en a plus, à proprement parler : ce sont des partis pris, des « options » comme elle dit. Un marxiste, tout naturellement déclare : « Quand on a opté pour le primat de l'économie, les explications psychologiques et spirituelles du monde n'ont plus cours. » L'*option* sera suivie d'effets. Elle fera trancher dans le vif, — cruellement.

Prenons-y garde, tout se met à ce régime de ce que Péguy encore a appelé « l'esprit de système » et où il a vu la caractéristique du « monde moderne ». Tout, jusqu'à la religion, dont on fait une masse de notions sèches, réduites à ce qu'on « explique » et « comprend ». Tout souffre violence et violente le réel, à commencer souvent par l'esprit qui se veut « non-violent ». Quiconque est un peu familiarisé avec la littérature pacifiste a lu bien des textes comme celui-ci : « Nous ne reconnaissons aucune autorité humaine. Nous ne reconnaissons qu'un

roi et législateur (les uns diront : Dieu, les autres : la conscience). Nous aimons tous les pays autant que le nôtre... Le peuple n'a pas le droit de se défendre des ennemis du dehors... » Abstractions qui sont *cruelles* pour des réalités essentielles et vitales.

Cependant les savants spécialistes, les techniciens, les technocrates élaborent avec de rigoureuses méthodes des notions qui, elles, sont parfaitement objectives — en leurs limites. Mais elles réduisent les êtres à ce qui peut se quantifier. Bien entendu, il n'y a aucun scandale à quantifier le quantifiable. Et il le faut. Bien entendu, l'homme, sujet de l'espace, du temps et de tout ce qui est temporel et spatial — des « éléments du monde » — relève du statisticien, du biologiste, du chimiste, du physicien, de l'économiste... Bien entendu, leur travail est nécessaire. Et bien entendu, les techniques économiques, sociales, politiques et autres doivent en bénéficier. Mais alors, de proche en proche, et avec une étonnante rapidité, et à des échelles énormes, l'ensemble des moyens techniques se constitue en un univers autonome qui se développe de lui-même, se substituant à la fois à la nature et à l'homme.

Les techniques primitives étaient « seulement des intermédiaires entre l'homme et le milieu[19] », grâce auxquels l'homme exerçait une certaine maîtrise sur ce milieu. En cela, il poursuivait des fins déterminées, n'usant des moyens qu'autant qu'il fallait pour vivre et pour parer cette vie de quelque beauté[20]. Aujourd'hui, il a perdu la maîtrise de la technique, il ne lui donne plus de *fins,* de *buts,* il ne peut plus dire pourquoi il en poursuit les progrès dans toutes les lignes où ces progrès sont possibles. Elle est un ensemble de facteurs qui d'eux-mêmes appellent leurs effets. Découvertes et inventions s'engendrent les unes les autres indéfiniment. C'est l'homme qui est devenu le serviteur d'un mouvement qui se développe comme un déterminisme de pures *efficiences,* dénuées de *finalité*[21]. Dans ce scan-

19. J. Ellul, *La technique, ou l'enjeu du siècle.* A. Colin, 1954, p. 58.
20. *Ibid.*, le paragraphe « Techniques traditionnelles et civilisation » p. 60 et suivantes.
21. *Ibid.*, pp. 90-91. Chaque progrès technique a bien une finalité, mais

dale métaphysique est une violence radicale, essentielle, qui se traduit inéluctablement par des suites indéfinies de violences. Lorsqu'on observe le processus qui aboutit à la projection de la première bombe atomique sur Hiroshima, d'étapes en étapes, on voit les hommes *menés,* on ne peut pas préciser le moment où l'un des responsables a commis l'acte décisif, ni quel est ce responsable. Les hommes se sont pris à leur jeu. Ils se sont *aliénés*. « Tous sont contraints par des moyens externes à une fin externe : l'objet à réaliser, le mouvement à accomplir[22]. » Où cela mène-t-il ? Quand refuser ? Comment refuser ? — Ah! précisément, le déclenchement des causes qui en engendrent d'autres mène parfois d'une façon si évidente à de telles subversions, que l'homme moderne doit se préparer à certains refus éventuels, comme le chrétien des premiers siècles se préparait au martyre. Des refus abrupts, tout à coup, sans phrases! Il faut les opposer, même s'ils n'empêchent pas le mal : le moment viendra parfois où il s'agira d'être victimes plutôt que complices.

Cette préparation suppose que la conscience ne se laisse pas d'ici là éroder. Nous ne nous construirons pas une arche qui prétende flotter sur les eaux de perdition. Nous ne pouvons pas plus récuser le monde technique qu'un climat. Mais nous ne nous flatterons pas d'un optimisme qui désormais risque fort d'être un aveuglement volontaire. Nous éprouverons une inquiétude toujours en éveil au sujet de ce rêve qui, forcément, séduit : « distinguer entre la technique et l'usage qu'on en fait », imaginer « que l'homme orientera sa recherche dans le sens du bien et non dans le sens du mal... créera des remèdes et non des gaz asphyxiants, de l'énergie et non la bombe atomique, des avions de commerce et non des avions de guerre, etc.[23] ». L'homme ne peut plus « orienter » grand-chose! Ce que justement il faut oser voir, c'est cet ensemble presque *indivisible* des caractères de la technique moderne qui limite

trop immédiate, non commandée elle-même par une finalité ultérieure digne de l'homme.

22. *Ibid.*, p. 389.

23. *Ibid.*, pp. 89-90. (Cependant, il nous semble que quelques nuances devraient être apportées dans les pages suivantes).

énormément les possibilités d'orientation et qu'Ellul désigne par ces mots : « automatisme du choix technique, autoaccroissement, insécabilité » — ce dernier terme signifie qu'on ne peut pas choisir certaines techniques et en rejeter d'autres, par exemple pour des raisons morales : elles sont nécessaires les unes aux autres —, « entraînement des techniques, universalisme » — disons : extension progressive sur la terre entière et à toutes les activités humaines, même psychologiques —, enfin « autonomie » : par rapport à l'économie et à la politique, aux conditions sociales, à la morale[24]. « A une puissance technique ne peut s'opposer qu'une autre puissance technique : le reste est balayé[25]. » Elles s'opposent à la façon des grandes forces aveugles de la nature. C'est, comme a dit Malraux, « un réveil de la fatalité ». Le « roseau pensant » a toujours été le jouet des tempêtes. Mais celles-ci, c'est lui-même qui les a déchaînées. Il y reconnaît les effets, démesurément amplifiés, de ses prétentions à la maîtrise spirituelle, alors que son esprit de tant de façons lui échappe. Le pire est que ces fatalités ne se contentent pas de le contraindre et de l'écraser comme des typhons, des tremblements de terre, elles lui demandent sa collaboration, elles s'exercent jusque sur les conditions de sa liberté intérieure (par les techniques psychologiques), et peut-être ne verra-t-il bientôt plus comment il pourra y insérer encore une activité libre.

III

La blessure de l'amour

La faille la plus profonde en nous est celle qui fait dévier l'amour.

Que toujours quelque égoïsme affecte notre amour, c'est la plus radicale *violence*, principe secret de toutes les autres. Nous sommes faits pour Dieu, dans la communion avec nos frères. Le mouvement vers lui et vers eux devrait nous être aussi naturel que la pesanteur à la pierre.

24. *Ibid.*, pp. 75 à 134.
25. *Ibid.*, p. 79.

L'état de *péché* proprement dit, en sa culpabilité actuelle, est une perversion de nature. Le légitime, le nécessaire amour de soi qui devrait s'accomplir en se dépassant dans l'amour de Dieu et des autres, se retourne en cet « amour-propre poussé jusqu'au mépris de Dieu » que saint Augustin montre à l'œuvre, construisant ici-bas la cité du démon. « Moi et rien que moi! » le cri d'Assur selon le prophète[26]. Lorsque le péché est pardonné et la grâce divine rendue, il laisse ses « blessures ». La conscience chrétienne a toujours perçu que celle de « malice », la propension à s'ériger en cause et fin suffisantes de soi-même, est le principe des autres « blessures », de celles qui affectent le monde des passions et la connaissance. L'élan vers Dieu et le concert avec ses autres enfants sont tellement la loi de notre être que leur rupture ou leur déviation retentit en troubles dans toutes nos puissances.

L'aspect anti-fraternel du mal doit particulièrement retenir notre attention. Pourquoi donc faut-il toujours, plus ou moins, que les choix de l'amour comportent quelque désaffection de ceux qui n'en sont pas les bénéficiaires, souvent leur exclusion, la haine envers eux? Cela n'est pas dans la nature de la légitime, de la nécessaire prédilection. Parce que Pierre se met d'un parti, il combat les autres! Parce que Jean aime sa patrie, il l'oppose aux autres nations. Extensions de l'égoïsme jusque dans l'amour d'autrui et projection au dehors des désaccords intimes nés du repliement sur soi. L'amour que nous portons à un de nos frères devrait rejaillir sur les autres, nous ouvrir à eux, car en lui retentissent toutes leurs valeurs. Mais pour cela nous devrions l'aimer lui-même, et nous nous aimons plutôt en lui.

Le mal que nous déplorons nous est manifesté à l'état monstrueusement pur par Hegel, dans sa célèbre dialectique du maître et de l'esclave[27]. Ce philosophe idéaliste ne peut concevoir au départ qu'une conscience de soi parfaitement autonome, abso-

26. Sophonie, 2, 15.

27. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, avec les notes de Jean Hyppolite, Aubier, t. I, pp. 155-161. Le commentaire de Jean Hyppolite, *Genèse de la phénoménologie de l'Esprit*, pp. 159-171. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel;* pp. 17-18.

lue. Elle en rencontre une autre. Elle doit se faire *reconnaître* par celle-ci. L'horrible, à notre point de vue chrétien, c'est que pour Hegel ce dont elle doit imposer à l'autre la *reconnaissance*, c'est de son absolu exclusif. L'autre n'a pas une moindre exigence. *D'où une lutte à mort*. Inutile pour nous de poursuivre. Ces indications, quelque brèves qu'elles soient, nous fournissent comme le réactif, d'une prodigieuse puissance, qui nous fait le mieux voir trois choses essentielles à notre propos.

D'abord cette exigence d'être *reconnu*. Hegel a parfaitement raison de lui donner la première place. On ne saurait trop déplorer qu'on la passe d'ordinaire sous silence quand on parle de la charité fraternelle[28]. Il n'est d'amitié que dans la reconnaissance mutuelle. Chacun de nous souffre des signes de méconnaissance. Pour sûr, l'amitié de Dieu doit nous suffire, et notre sécurité merveilleuse, notre inépuisable source de joie, est que nous soyons « connus de lui[29] ». Mais puisque les relations d'ici-bas doivent être comme des réseaux conducteurs de l'amour que Dieu nous porte, elles devraient être commandées par une compréhension aimante qui imite celle de Dieu et en rende toujours témoignage. Elles devraient retourner l'exigence de Hegel : au lieu de viser à la reconnaissance par autrui, ingénions-nous à cette « imagination du cœur » qui se représente ce qu'il y a dans le cœur des autres. La faille qui déchire l'amour et si souvent le fait avorter, tarir, apparaît douloureusement dans le durcissement des cœurs, dépités de n'être pas compris, d'être mal aimés, et qui se vengent — sciemment ou non — par leurs violences à l'égard des autres. Leur vraie revanche, et leur libération, serait de comprendre eux-mêmes les autres et de les aimer.

En second lieu, Hegel accuse la cause propre des violences et de leur cruauté sans mesure : l'orgueil, la suffisance de qui s'érige en absolu. Cet homme-absolu tue l'autre, car l'absolu ne souffre pas de partage, ou s'il lui laisse la vie, c'est celle

28. Deux exceptions particulièrement remarquables : le P. Salman dans sa contribution au recueil sur *la Vie commune* dans la collection « La religieuse d'aujourd'hui », éditions du Cerf; Louis Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, pp. 46-48, 84-86.

29. Grand thème du Nouveau Testament : Mt., 25, 12; Jn., 10, 14 et 27; 1 Cor., 8, 2-3; 13, 12; 2 Cor., 6, 9; Gal., 4, 9; 2 Tim., 2, 19.

d'un esclave, méprisable d'avoir préféré cette servitude à la mort. Du reste, dans la suite, cette situation de « maître » apparaîtra comme aussi funeste, ce qui est une vue géniale. Nous, au contraire, créatures, enfants de Dieu, nous sommes joyeux de n'être rien que par grâce. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?[30] » Dans cette disposition est la douceur fondamentale. Elle n'est évidemment sincère, et elle n'est efficace que par la vertu d'un amour plus fort encore que la propension à l'orgueil. On ne résorbe la haine qu'en résorbant la jalousie, et cette dernière ne cessera de renaître tant que la joie du bien des autres ne se substituera pas à notre soif d'exaltation.

Enfin il y aurait matière à de bien enrichissantes réflexions dans cette lutte à mort par laquelle l'homme s'engendre soi-même, accède à la maîtrise. Dans le premier affrontement, « l'un ne voit dans l'autre, remarque Kojève, qu'un animal, d'ailleurs dangereux et hostile, qu'il s'agit de détruire, et non pas un être conscient de soi représentant une valeur autonome ». Voilà bien la parfaite violence. Pour qu'elle disparaisse, il faut que les vocations se reconnaissent comme complémentaires, concertantes. La discorde alors devient harmonie; la lutte à mort, communication de vie. Dès la première rencontre, chacun s'accroît, avance vers l'accomplissement de soi-même, du fait qu'il tend à être le révélateur de l'autre, à en achever la création dans les lignes propres à cet autre.

IV

Douceur et « violence » du chrétien

Notre reconnaissance le long de la ligne de faille nous aura mieux fait comprendre, espérons-le, l'urgente nécessité de la douceur évangélique et sa difficulté. Elle a ainsi confirmé, aggravé, cela même que nous avaient montré nos premières réflexions. Mais nous pouvons aussi bien dire que c'est de la « violence » chrétienne que cette étude nous apprend l'urgence.

30. 1 Cor., 4, 7.

Il faut à l'amour divin, qui est la douceur même, une *violence* singulière pour avoir raison de la cruelle violence, puisque les sources de cette dernière sont tellement puissantes. Voyons-nous mieux les points secrets d'application de cet amour, de son discernement que nous tâchons d'éclairer?

Une « violence » chrétienne, qu'est-ce à dire? « Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à présent, déclare le Seigneur, le Royaume des Cieux souffre violence, et des violents le prennent de force[31]. » L'idée est certainement : depuis que le Royaume est arrivé, on ne peut plus attendre passivement qu'il vienne, on doit déployer une énergie extraordinaire pour y entrer. On doit en forcer pour ainsi dire l'accès[32].

« Les œuvres de l'âme, dit saint Thomas, exigent une particulière tension[33]. » Plus particulière encore est celle qu'exige la vie de l'esprit, et combien plus la vie surnaturelle! Passer, selon l'expression de Pascal, dans « l'ordre de l'esprit » et dans « l'ordre de la charité »... Le remarquable est que, plus on s'élève en ces ordres, plus « violence » et « douceur » s'identifient. L'acte spirituel est ardu, qu'il soit pensée ou amour; nous l'éludons, nous n'arrivons pas à nous y maintenir, tout est bon pour nous en distraire. Quiconque s'efforce d'atteindre une vérité, de la concevoir en ce qu'elle a vraiment de spécifique, de se la dire et de la faire saisir, sait quelle pointe aventurée, presque insoutenable, il pousse dans l'inconnu et quelle force vive il y faut. Quel arrachement à ce qui n'est pas elle, quel refus opposé aux idées inadéquates, à plus forte raison à celles que l'on caresse d'habitude et aux démarches automatiques de l'esprit. Quelle mobilisation de l'énergie spirituelle. « Voir ce qu'on voit! »

31. Mt., 11, 12. En Lc, 16, 16, on lit : « Depuis Jean, le Royaume de Dieu est annoncé, et tous s'efforcent d'y entrer avec violence. » Sous l'une ou l'autre forme, cette parole est susceptible de plusieurs interprétations. On hésite, on discute, on se partage au sujet de ce qu'elle signifie par rapport à l'époque où elle a été prononcée. Mais elle a aussi une valeur pour tous les temps. Celle-ci ne fait pas de doute, et c'est elle qui nous intéresse ici.

32. Le R. P. André-Marie Dubarle, dans son cours inédit sur Matthieu, qu'il a bien voulu nous communiquer : « Les efforts à faire sont comparés à ceux d'une foule qui se dispute des places ou une aubaine. Ce sont les plus déterminés et les plus vigoureux qui obtiennent quelque chose. »

33. Ia IIae, qu. 77, art. 1 (traduction du P. Bernard).

Là est sûrement un principe radical de l'héroïsme : si la vie se conforme effectivement à l'exigence spirituelle, elle devra croître toujours en conscience et en courage, et ce ne sera plus seulement le train des idées médiocres qu'elle déchirera, ce sera elle-même et quelques autres vies. Quant à l'amour spirituel, il suffit d'un mot pour évoquer la brisure violente qu'il opère de l'égoïsme, de l'orgueil, des attachements désordonnés. Mais aussi l'acte de pensée ou d'amour est le repos même, la joie en toute vérité et en toute bonté, la réfection suprême! On l'éprouve comme une douceur, parce qu'il comporte l'accord avec soi et avec les choses, la communion dans le vrai et le bien avec tout ce que les autres ont de meilleur. Dans les dissentiments, l'erreur apparaît toujours en fin de compte comme un manque, et le seul remède à y apporter est plus de soumission au vrai. L'amour spirituel, plus encore, est *doux,* il est la douceur même. Comme il s'éveille à tout le bien, tout bien le réjouit, il lui fait fête, le promeut, et dans le mal voit un vide qu'il lui revient de combler. Seulement, le degré où la pensée et l'amour sont assez purs pour qu'on les éprouve aussi bien comme « violence » que comme « douceur » est un sommet que nous devinons plus que nous n'osons y prétendre. Ce que nous avons observé dans la faille nous explique pourquoi.

La « violence » d'intention surnaturelle connaît elle-même ses écarts, ses défaillances, ses duretés. Quant à la douceur, elle est souvent faiblesse. L'amour divin, pour autant qu'il existe dans un cœur est « doux »[34], et il est « fort comme la mort »[35]. Il multiplie les tensions qui, surnaturelles, sont terribles à la nature et tout ensemble la dilatent, l'accomplissent au-delà de ses vœux. C'est violent d'aimer Jésus en tel être lamentable et combien c'est doux! De toutes les affirmations de la foi on peut aussi bien dire : « Cette parole est trop dure, nous ne pouvons la tolérer! »[36] et : « Que ta parole est douce à mon palais, plus que le miel à ma bouche! »[37]. Tout progrès dans le

34. 1 Cor., 13, 4-7 (quoique le mot lui-même n'y soit pas); Mt., 5, 5; 11, 29; 2 Cor., 10, 1; Gal., 5, 23.
35. Cant., 8, 6.
36. Jn., 3, 11.
37. Ps. 119, 103.

Christ est indivisiblement plus profonde « conformité dans sa mort » et plus haute expérience de « la puissance de sa résurrection »[38]. La « consolation » de l'Esprit-Saint est communication de la force de Dieu. De toutes façons, l'infini fait irruption dans nos vies, il en déchire le tissu banal, et il nous fait pousser aussi loin que possible dans la trame du monde la pointe de ce « glaive » que le Christ est venu apporter[39].

Rappelons-nous[40] que l'obligation évangélique est d'étendre toujours davantage le Royaume de Dieu, de « faire passer le surnaturel dans le domaine pratique « autant que nous en avons le pouvoir. Ce domaine, sans nous, chrétiens, est abandonné aux jeux des « éléments du monde ». Ils envahissent aussi notre univers intérieur. Au-dedans et au-dehors, nous avons donc à conquérir sur eux le Royaume. Voilà pourquoi l'amour, qui est la loi de ce Royaume, devient nécessairement *violent*. Sa douceur est à ce prix. Et nous apprenons combien onéreux est ce prix à considérer les désordres qu'il nous faut surmonter, effets de nos failles.

La nature de cette « violence », ses mœurs, ses armes ne sauraient trahir la cause qu'elle sert. Si le Royaume recourait pour s'établir à la violence cruelle, dans la même mesure c'est le règne de cette cruauté qu'il établirait et non celui de l'amour. Saint Paul nous a dit quelles sont les armes de la sainte « violence ». « Tenez-vous debout, dit-il aux Éphésiens[41], avec la *Vérité* pour ceinture, la *Justice* pour cuirasse » — aux Thessaloniciens[42], il nomme équivalemment la *Foi* et la *Charité,* l'une étant la vertu de la Vérité surnaturelle, l'autre la « justice » plénière du chrétien —, « et pour chaussures, poursuit-il, *le zèle à propager l'Évangile de la paix;* ayez toujours en mains le bouclier de *la Foi*[43], grâce auquel vous pourrez éteindre tous les

38. Phil., 3, 10.
39. Lc, 12, 51.
40. Cf. *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1957, pp. 158-166.
41. Eph., 6, 10, 14-17.
42. 1 Thess., 5, 6.
43. Cf. 1 Pierre, 5, 9 : « Résistez au diable, forts dans la foi. » 1 Jn., 5, 4 : « La victoire qui a triomphé du monde, c'est notre foi. »

traits enflammés du Mauvais; enfin recevez le casque du salut » — dans l'Épître aux Thessaloniciens, on voit que c'est l'*Espérance* — « et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la *Parole de Dieu* ». Pour cet inventaire d'équipement, saint Paul s'inspire évidemment de deux textes d'Isaïe et de la Sagesse[44]; or il en élimine : la tunique de la *Vengeance*, le manteau de la *Jalousie*, l'armure de l'*Ardeur jalouse*, l'épée tranchante de la *Colère inexorable*. Nous sommes « des brebis au milieu des loups »[45], mais le Seigneur, au lieu de nous inviter à rivaliser de férocité avec les loups, nous demande d'avoir la limpidité du cœur et cette perspicacité de discernement qu'est une « prudence » éclairée par le Saint-Esprit. Ce n'est pas veulerie! Les armes énumérées par saint Paul représentent une singulière énergie. Nous la voyons à l'œuvre dans les saints démunis des moyens du monde, à commencer par l'Apôtre : « Je me fatigue, dit-il, à lutter avec l'énergie du Christ qui agit en moi avec puissance[46]. » « Je puis tout en Celui qui me rend fort[47]. »

Une question se pose donc très sérieusement à nous : Pourquoi éprouvons-nous si peu « la force d'en-Haut[48] ? » Ne serait-ce pas que nous menons un autre combat que celui du Royaume — fût-ce lorsque nous croyons nous battre pour lui? Ne nous rendons-nous pas incapables de recevoir cette force, en recourant excessivement à la prétendue « prudence » *charnelle* et à tous les moyens non moins *charnels?* Nous avons lieu de penser qu'en nous disant : « Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter[49] », saint Paul inclut dans cet avertissement l'idée : nous n'avons pas, nous, chrétiens, à mener ces batailles-là! Laissons-les aux charnels! En tout cas, c'est dans notre faiblesse que se déploie la force de Dieu. Saint Paul se l'est entendu dire par le Seigneur lui-même[50].

44. Is., 59, 17; Sg., 5, 17-23.
45. Mt., 10, 16.
46. Col., 1, 29.
47. Phil., 4, 13.
48. Lc, 24, 49.
49. Eph., 6, 12. Le P. Spicq traduit 2 Tim., 2, 24-25 : « Un serviteur de Dieu ne doit pas se battre » (*Revue biblique*, 1947, p. 330).
50. 2 Cor. 12, 19. Cf. : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort », *ibid.*, 12, 10.

La « puissante énergie » dont nous devrions être animés à sa source dans « la vigueur de la gloire du Christ[51] ». Pour en bénéficier, il nous faut croître « en toute sagesse et intelligence spirituelle[52] ». Il y a donc, sans aucun doute, une voie, où les chrétiens ne s'engagent pas souvent, quoiqu'elle leur soit révélée, la voie de la faiblesse selon le monde et de la force de Dieu[53]. Quelques saints osèrent s'y jeter, mis en des circonstances extrêmes auxquelles correspondit une action violente en eux de l'Esprit.

Il s'agit de faire ce que Gandhi appelle admirablement des « expériences de vérité ». Seuls sont qualifiés pour elles les hommes d'action, et qui ont compétence dans un domaine de l'humain. Là, ils doivent découvrir les points précis où appliquer la pointe de l'esprit : faire opérer à l'Esprit divin sa percée dans l'humain par l'ingéniosité et le courage de leur esprit. Eux seuls, les compétents d'un secteur, et plus encore ces « spécialistes des synthèses » dont le P. Lebret déplore qu'ils soient si rares[54], pourront répondre aux questions qui nous angoissent, qui se ramènent à celle du champ qui reste libre parmi les énormes déterminismes et du pouvoir qui reste à l'homme d'en « orienter » les processus. A ces redoutables questions les hommes que nous espérons répondront sûrement de façons très différentes les uns des autres, et selon les temps, les lieux, les secteurs. Ils n'y répondront point théoriquement, mais par leurs expériences elles-mêmes. Soyons assurés qu'ils en seront les premiers surpris, et qu'elles les mèneront « où ils ne veulent pas aller[55] ».

51. Col., 1, 11.

32. *Ibid.*, 1, 9.

33. La parabole de l'homme qui se laisse ligoter et dépouiller (Mt., 12, 29; Lc., 11, 21) est certainement une mise en garde contre la faiblesse, une prédication de la force. Mais n'est-il pas remarquable que ce malheur arrive précisément à l'homme « fort et bien armé » selon les estimations du monde ? Le Seigneur nous fait donc espérer dans une force d'un autre ordre qui ne défaille pas.

54. Il faut absolument avoir lu « Le tour du monde en seize questions », interview donnée par le P. Lebret à *Informations catholiques internationales* (numéro du 1er janvier 1957).

55. Jn., 21, 18.

La douceur, selon le mot saisissant de Mgr Lefebvre, l'évêque du Sahara, subit dans le monde actuel une « épreuve de force » [56]. Il n'est pas exclu qu'elle *paraisse* vaincue durant de longs siècles. Il se peut très bien que la poussée de croissance de l'humanité fasse de celle-ci pour très longtemps un corps frénétique, une Bête de l'Apocalypse encore plus horrible que l'Empire païen de Rome. En ce cas, loin d'aller vers « un nouveau moyen âge » où le christianisme donnerait à la Cité ses formes et son âme, nous irions vers une nouvelle antiquité où il redeviendrait infime. La Bête ne se laisserait nullement convertir. On ne verrait pas les chrétiens faire avancer dans les ténèbres du monde la zone de lumière et d'amour. Tout au contraire, le Royaume paraîtrait lacéré, mis en débris. Une telle éventualité, comme celle des refus héroïques, qui sont du même ordre, doit nous rendre le goût intense des Béatitudes évangéliques. Elles seules sont invincibles. En elles est le principe de tous les renouveaux. En attendant les terribles paroxysmes de l'épreuve, s'ils doivent venir, il y a en elles un exigence vitale d'expansion.

Nous ne sommes rien, navrants impratiques, disqualifiés pour l'action, perplexes. Et pourtant nous avons, semble-t-il, quelque chose à apporter à ces réalistes intégraux que nous appelons de nos vœux — réalistes de l'Esprit et réalistes des choses humaines —. C'est d'abord de les éveiller, ce que nos réflexions ont tenté de faire. C'est ensuite de les informer de certaines orientations spirituelles, qui ont fait leurs preuves, dont notre Occident moderne a perdu le sens et qui sont très précisément celles qui manquent aux hommes de bonne volonté pour ce service efficace et pur. Nous espérons donc bientôt transmettre ces indications, commençant par celles qui concernent l'éducation de la douceur évangélique.

Fr. Pie-Raymond Régamey, o. p.

56. Admirables pages dans *Jésus Amour* (*Bulletin de l'Association Charles de Jésus, Père de Foucauld*), nº 104, 1956.

INTRODUCTION A LA LECTURE DES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN

Nous sommes en quête quelquefois de livres de spiritualité. Nous nous informons de ce qui est récemment paru; il arrive que nous tombions bien, il arrive que notre choix soit moins heureux. Mais pourquoi ne pas puiser aussi dans le trésor de la tradition catholique? Il en va de la spiritualité comme de la littérature : elle a ses classiques. Et comme une bonne culture littéraire ne s'acquiert pas en lisant les romans du jour mais en fréquentant les chefs-d'œuvre de tous les âges, ainsi une sérieuse formation spirituelle ne peut-elle négliger les grands ouvrages du passé.

Je choisirai l'un d'entre eux comme matière de ces conférences, heureux si je puis vous aider à pénétrer dans ce texte à la fois célèbre et difficile. Il s'agit des *Confessions* de saint Augustin. Le centenaire célébré cette année (il était né en 354) et qui met saint Augustin à la mode pour une saison n'est qu'un prétexte. En réalité, il faut avoir lu les *Confessions*. Et lire, dans ce cas, veut dire étudier. Il ne va pas sans effort de rejoindre une pensée si éloignée de nous dans le temps; et une certaine patience est requise pour dégager de cet ouvrage toute la substance religieuse et l'intérêt permanent qu'il contient. Que la difficulté d'une application intellectuelle ne nous fasse pas illusion : c'est bel et bien un bénéfice spirituel que ce livre doit nous apporter. Mais habituons-nous à comprendre qu'entre l'intellectuel et le spirituel il n'y a pas opposition, il y a bien plutôt communication et, je dirais, complicité. Les lectures faciles et immédiatement consolantes ne sont pas toujours celles qui nous font le bien le plus vrai.

Aperçu général des « Confessions »

Les *Confessions* furent écrites dans les premiers temps de l'épiscopat (397-398), donc dix ans environ après le baptême d'Augustin alors âgé de quarante-trois ou quarante-quatre ans. Sorties spontanément de l'âme de saint Augustin, elles ne sont ni une réponse, ni un traité en règle, mais essentiellement le récit de sa vie, jusqu'à sa conversion. Il intitule ce récit *Confessions* parce que cette autobiographie, plutôt qu'une simple narration (à quoi conviendrait le titre de Mémoires), prend la forme d'aveux dont Dieu est le destinataire ; ce qui ne va pas sans entraîner chez saint Augustin des louanges pour tout ce que Dieu a opéré en lui.

Le mot de *confession,* tiré par saint Augustin de l'Écriture, est à entendre comme un mot religieux[1], selon la double valeur qui vient d'être évoquée; aveu de fautes et misères (sens du *Confiteor,* de « se confesser »), action de grâces pour les bienfaits de Dieu (sens à donner dans les psaumes : *Confitemini Domino quoniam bonus*, etc.).

Cette manière de repasser sa vie en présence de Dieu, de considérer le mal comme aversion loin de Dieu et le bien comme effet de la grâce, est un mouvement naturel de l'âme religieuse, surtout quand il y a eu des événements importants, une conversion caractérisée. C'est un regard sur soi[2], pour quoi saint Augustin a une particulière inclination : il est curieux de l'homme intérieur plus que de la nature, mais ce regard en présence de Dieu est propre à exciter la prière.

Au moment où il écrit les *Confessions,* saint Augustin est parvenu à la forte persuasion de l'importance et de l'efficacité de la grâce en vie chrétienne (il vient d'écrire les *Quaestiones ad Simplicianum*) : c'est un trait qu'il soulignera dans son récit; genre d'écrit qui provoque aisément chez le lecteur les mêmes sentiments d'où il procède, la beauté littéraire de celui-ci con-

1. Il a pris un sens profane par exemple chez J.-J. Rousseau, A. de Musset.
2. A la différence de ce qu'on pourrait appeler « Élévations », cf. Bossuet.

court au même effet. Car Augustin n'a pas écrit seulement pour lui, mais pour faire partager sa certitude de la miséricorde de Dieu (déclarations en ce sens : X, 3, 4; XI, 1, 1) et aussi pour faire corriger l'opinion avantageuse que les autres risquent d'avoir de lui.

Je ne crois pas qu'un évêque d'aujourd'hui incline à écrire un livre pareil. D'abord, s'il avait mené la vie que va nous raconter saint Augustin, il y aurait des chances pour qu'il ne devînt pas évêque. Ensuite, à supposer qu'il le soit, le sentiment général et le sien seraient plutôt qu'on oubliât ce passé.

Une entreprise comme celle de saint Augustin se comprend dans un milieu où nombre de chrétiens, y compris les dignitaires de l'Église, sont des convertis; où l'on n'est donc pas surpris qu'avant d'être saint, quelqu'un ait été un grand pécheur; où l'on a assez de fraîcheur spirituelle pour faire de ce passé peu reluisant non un motif de méfiance pour celui qui l'a connu, mais de louange à Dieu pour le retournement admirable que sa grâce a opéré.

En fait, les *Confessions* ont été l'un des ouvrages les plus populaires du vivant de saint Augustin. Et l'on peut penser que ce qu'y cherchaient les lecteurs, en correspondance avec l'intention de celui qui l'écrivit, c'était un témoignage insigne et émouvant de la miséricorde divine.

Cet ouvrage, en treize livres, se divise manifestement en deux parties principales : Augustin confesse ce qu'il fut, son passé : Livres I-IX; puis ce qu'il est : Livres X-XIII. Les deux parties ainsi distinguées ont un aspect sensiblement différent; c'est la première qui est la plus attachante. Elle se développe selon l'ordre chronologique jusqu'au point culminant de la conversion (Livre VIII); le Livre IX étant consacré au lendemain de la conversion et se concluant avec la mort de sainte Monique. On peut agréer comme véridique ce récit[3].

La seconde partie se partage à son tour selon deux parties moindres : le Livre X où Augustin confesse véritablement ce qu'il est au moment où il compose son ouvrage (dessein que lui

3. Voir la discussion dans Labriolle, XII-XXIII. Et depuis, d'autres travaux confirment la même conclusion. Voir en particulier P. Courcelle.

inspire le désir d'être utile aux autres, X, 3, 4); les Livres XI à XIII, où il entreprend de méditer sur la loi de Dieu et où, pratiquement, il commente le premier verset de la Genèse. Ces derniers Livres gardent le caractère de confession, il avoue à Dieu son ignorance, il cherche devant lui; mais leur objet n'est plus la vie même de l'auteur.

Aussi déclare-t-il dans ses *Rétractations* : « Du premier Livre au dixième, il est question de moi; dans les trois autres Livres il s'agit des Écritures sacrées. » Il n'y avait pas de raison de ne pas continuer. En réalité, ces trois derniers Livres appartiennent au genre commentaire et sont à rapprocher des ouvrages écrits pour expliquer la Genèse.

Entrons maintenant dans l'ouvrage[4].

La première enfance, l'enfance

Livre I

L'ouvrage commence par une longue prière où Augustin réfléchit sur sa situation devant Dieu, elle-même inaugurée par des citations du psautier : « Vous êtes grand, Seigneur, et infiniment digne de louanges, grande est votre puissance et incalculable votre sagesse. » Ces versets donnent le ton; nous avons à nous mettre dans la même disposition pour lire et apprécier tout ce qui va suivre. Telle est l'inclination de l'âme religieuse, justifiée par le mot célèbre qui suit : « Car vous nous avez fait pour vous et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Le mot de confession n'apparaît pas dans les premières pages. Saint Augustin ne semble avoir réfléchi sur ce terme que plus tard, au Livre X, où il comprend la *Confession* comme la manière de faire la vérité dans son cœur et donc d'accéder à la lumière selon la promesse de l'Écriture : *Qui facit veritatem venit ad lucem* (Jn, 3, 21). Quoi qu'il en soit, le dessein de louange est

4. A défaut du latin, nous utiliserons une traduction française. Il en est un très grand nombre; nous suivrons celle de P. de Labriolle.

dès ici affirmé, et le mot de *confession,* nous l'avons dit, est propre à le traduire.

La matière de cette louange sera donc la vie que l'auteur entreprend de raconter, la vie d'Aurèle Augustin, né à Thagaste, Afrique du Nord, en 354, de Patricius et de Monique. Il commence par le commencement. Le Livre I est consacré à ce que le latin nomme l'*infantia* et la *pueritia* : le premier désigne la petite enfance jusqu'à l'âge où l'on se met à parler; le second la période de la vie depuis le moment où l'on parle jusqu'à l'adolescence, soit vers quinze ans[5]. L'intérêt de ce premier Livre est de voir comment Augustin en vient à louer Dieu, à propos de ce qu'il fut à cet âge. Il n'y a rien ici de tellement personnel que chacun de nous ne puisse s'approprier ce que doit dire de lui-même Augustin.

Il admire tout d'abord qu'il existe. Il a commencé de vivre; comment cela se fait-il? Est-ce qu'avant d'être le petit enfant dont il parle, son âme n'existait pas déjà? Il se pose la question (6, 9); il ne peut la résoudre. Cette question de l'origine de l'âme n'a cessé de le préoccuper. Il devait en écrire à saint Jérôme, vers 415, par manière de consultation (épître 176), puis composer, vers 420, un traité *De anima et ejus origine.* Son hésitation porte sur le point de savoir si les âmes se transmettent, à chaque individu qui naît, à partir de l'âme du premier homme, ou bien si une âme est donnée à chaque homme sans transmission, comme il fut fait pour Adam lui-même. La difficulté d'expliquer comment le péché originel se transmet à chaque enfant qui naît a compliqué, aux yeux de saint Augustin, la question ainsi posée. Il est de doctrine commune aujourd'hui que chaque âme est créée par Dieu en même temps qu'elle est unie au corps, la génération charnelle constituant la disposition physique que vient achever l'âme spirituelle : un point où la pensée catholique a progressé par rapport à saint Augustin[6]. Mais, quel que soit le mode selon lequel nous recevons notre âme, saint Augustin ne doute pas que notre vie ne dérive de Dieu. L'homme ne se fait

5. En français, nous disons « l'enfance; pour correspondre à la distinction du mot latin, on peut dire, comme Labriolle, la première et la deuxième enfance.

6. Voir saint Thomas, Ia Pars, qu. 118.

pas lui-même; et, au delà de toutes les causes qui concourent à l'existence de l'être humain, il y a la puissance créatrice. Il y a là motif de louange, soit que l'on considère la vie dont on est animé (6, 10 : « Et de qui un être animé... ») soit même le corps et sa constitution (7, 12 : « C'est donc Vous, Seigneur, mon Dieu... », où apparaît pour la première fois dans l'ouvrage, le mot de *confesser,* au sens de louer, tiré du Psaume 91).

Il admire ensuite qu'il ait été nourri : car il fut reçu dans la vie, comme il dit, par les « consolations du lait humain » (6, 7). Il fut nourri par sa mère et par ses nourrices, mais c'est Dieu de qui leur venait cette substance distribuée par elles au petit enfant; c'est Dieu aussi qui leur inspirait le goût de le nourrir et qui donnait au petit enfant le sentiment de la satiété pour qu'il n'exigeât point au delà de ce qui pouvait lui être donné.

Puis il observe les menus signes de la croissance : « Je commençai à rire, en dormant d'abord, ensuite éveillé. » Non qu'il se le rappelle, mais on le lui a dit, et c'est ainsi que les choses se passent pour tous les enfants. Peu à peu, il remarqua où il était. Il voulait exprimer ses volontés, quoique sans y bien parvenir, puisqu'il ne parlait pas encore. Et voilà qu'il s'emportait contre les grandes personnes quand il n'était pas obéi (6, 8). Première manifestation du mal qui est en l'homme, et qui va donner à la Confession d'Augustin son caractère d'aveu et de louange adressée à la miséricorde de Dieu, car c'est comme miséricordieux que Dieu remédie à nos misères. Autres signes de désordre chez le petit enfant : la convoitise impatiente de la nourriture, l'emportement contre les personnes qui lui résistent au point qu'il essaye de les frapper, la jalousie contre le frère de lait. Sans doute, le petit enfant ne sait pas, on lui pardonne ces choses, mais le désordre est en lui; ce qu'on appelle son innocence n'est que l'excuse qu'on accorde à sa faiblesse. Quand donc, s'écrie alors Augustin, quand donc ai-je été innocent (7, 12)? Il pense au péché originel et correspond par un sentiment d'indiginité à cette vérité de la foi.

Il est frappé aussi de ce que sa petite enfance est passée; elle est abolie pour lui au point qu'il n'en a gardé aucun souvenir. Ce qui lui fait saisir la permanence éternelle de Dieu :

> Et voici que depuis longtemps, mon enfance est morte, et moi

> je vis. Mais vous, Seigneur, vous vivez toujours et rien ne meurt en vous, parce qu'avant la naissance des siècles et avant tout ce qui peut être nommé d'antérieur encore, vous êtes, et vous êtes Dieu et Seigneur de tout ce que vous avez créé; en vous demeurent les causes de tout ce qui passe, les immuables origines de toutes les choses changeantes et les raisons éternelles de toutes les choses temporelles et privées de raison (6, 9).

Ce sentiment de l'immutabilité divine opposée à la fugacité de ce qui est créé constitue l'un des fonds de l'âme religieuse d'Augustin. S'y rattache l'idée exprimée un peu plus loin, avec admiration, que tout le cours du temps est contenu dans l'aujourd'hui de Dieu; pensée saisissante, bien propre à nous mettre dans la disposition adoratrice : « Car vous êtes l'Être suprême... » (6, 10). Oui, à y être attentifs, il y a dans la petite enfance de chacun de nous, avec les réflexions qu'elle provoque, un grand sujet de *confession*. Saint Augustin éveilleur de notre sentiment religieux!

A propos de la deuxième enfance (8, 13 — fin), en même temps qu'il suit son développement intellectuel — il apprit à parler, il fréquenta l'école où il apprit à lire, écrire, compter, il fut initié aux poètes latins, soumis à l'étude du grec — il note à la fois le mal présent en lui et l'éveil de sa conscience religieuse. Sa personnalité commence à se dessiner et le récit, fondé de plus en plus sur des souvenirs, concerne de plus en plus l'individu Augustin. Ce qui ne veut pas dire qu'il cesse d'être utile pour nous. Il péchait en ne travaillant pas assez, aimant trop le jeu, ne s'appliquant pas, ou seulement contraint aux disciplines plus utiles : car il avait plus de goût pour les fables des poètes que pour les connaissances solides; il mentait à ses maîtres et parents; il commettait des larcins dans la cave ou sur la table de ses parents, soit pour obéir à sa gourmandise, soit pour s'acheter des compagnons de jeu; il trichait pour gagner; il était jaloux si, lui commettant une faute de langage, son camarade ne la commettait pas. « Si petit enfant, s'écrie-t-il, et si grand pécheur! » (12, 19). Saint Augustin ne croit pas à l'innocence de l'enfant; les désordres de l'homme adulte sont déjà visibles dans le jeune âge. Si Jésus a loué les enfants, c'est

comme symbole de l'humilité, non parce qu'ils seraient innocents.

C'est dans cette misère que Dieu vient chercher ceux qu'il sauve et c'est de là qu'il a tiré Augustin. Très tôt, celui-ci a été dirigé vers Dieu. Le tout premier éveil de sa conscience religieuse est noté (9, 14) :

> Nous trouvâmes alors, Seigneur (comme tout jeune écolier) des hommes qui vous priaient, et d'eux nous apprîmes et comprîmes, comme nous pouvions, que vous êtes quelqu'un de grand, que vous pouviez, sans apparaître à nos sens, nous entendre et nous secourir. Enfant (*puer*), je commençais à vous prier, vous mon secours et mon refuge, et à vous invoquer, je rompais les liens de ma langue et je vous priais, petit que j'étais, mais avec un grand cœur, afin de n'être pas battu à l'école [7].

Dès ce même âge, il avait été informé de la grande vérité chrétienne de la vie éternelle méritée pour nous par la croix du Christ (influence de sa mère; 11-17). Ainsi réclama-t-il de lui-même, avec beaucoup de force, à l'occasion d'une maladie, qu'on lui donnât le baptême, ce qui allait être fait. Mais sa guérison fit que l'on différa, dans la crainte qu'étant baptisé, il ne retombât dans le péché; mieux valait, croyait-on (c'était l'avis de Monique), ne conférer le baptême qu'une fois passé l'âge difficile. Augustin s'interroge si cette tactique fut heureuse ou regrettable. Il penche pour la trouver regrettable et croit que tout eût été mieux s'il avait été purifié dès alors. Mais non baptisé il était croyant; il est donc parti de la foi et sa conversion future ne sera pas celle d'un infidèle qui aurait toujours été étranger au christianisme.

Tel il était donc, mêlé de mal et de bien. Au terme de ce récit de son enfance, de nouveau il cède au sentiment relevé déjà plus haut, et il admire ce don de la vie qu'il a reçu de Dieu, avec toutes les ressources positives contenues en sa nature d'enfant : « Et cependant Seigneur... même enfant, je vivais » (20, 31).

Outre le contenu ainsi relevé, on trouvera dans cette seconde partie du Livre I des remarques d'intérêt pédagogique sur l'étude

7. Traduction Labriolle retouchée.

des langues, sur les exercices en usage dans les écoles élémentaires du temps, sur l'usage de la mythologie dans l'enseignement littéraire (que saint Augustin juge néfaste). On pourra faire sienne aussi la prière pour le bon usage de ce que l'on a appris (15, 24).

Les péchés de l'adolescence

Livre II

Augustin est parvenu à sa seizième année : adolescence. Il nous apprend au cours de ce Livre II qu'il fit ses classes à Madaure[8] et qu'il fut rappelé à cette époque dans sa ville natale de Thagaste[9]. De cet âge, il évoque les péchés où il tomba : tout le Livre II roule sur ce sujet ; les péchés de la chair tout d'abord, puis un certain larcin nocturne sur lequel il s'étend.

Voyons bien l'intention qu'il met dans l'évocation de ses désordres charnels : pour mieux comprendre et mieux se dire que Dieu seul fait les délices véritables de l'âme (1, 1), pour que lui-même et ceux qui le lisent mesurent les profondeurs d'où nos cris doivent s'élever vers Dieu (3, 5), aucune déchéance ne doit nous détourner de l'appeler, aucune bassesse de l'homme ne détourne Dieu de venir le sauver. Sur ce chapitre, il s'accuse avec beaucoup de force. Il a cédé manifestement à des passions ardentes, impuissant à aimer sans verser dans les voluptés honteuses, piqué aussi par un désir de rivalité avec les garçons de son âge, à qui irait le plus loin dans le mal. Il note cependant (2, 4) les « amers dégoûts répandus sur ses joies illicites », et y voit une attention de Dieu cherchant à le ramener à la seule vraie joie. Il se reproche maintenant de n'avoir pas conçu devant ces tentations le propos de chasteté parfaite, recommandé par

8. En Numidie, vingt-quatre kilomètres environ de Thagaste, aujourd'hui Mdaourouch.

9. En Numidie proconsulaire; aujourd'hui Souk-Ahras.

l'Évangile. Il ne songea même pas à s'orienter vers le mariage où il eût trouvé le repos. Il regrette que son père, alors catéchumène et peu éclairé sur la vie chrétienne, n'eût conçu à propos de son fils que des ambitions temporelles, lui préparant une carrière de rhéteur, au delà de ses moyens, se réjouissant de ce que des petits-enfants lui viendraient bientôt par lui; mais pour le soin de son âme, rien. Monique au contraire, avertie de l'évolution de son fils, lui donna des conseils de chasteté; mais elle n'alla pas jusqu'à le diriger vers le mariage, dans la crainte, explique Augustin, que ses études n'en subissent du détriment, études d'où elle attendait, ajoute-t-il par manière d'excuse, qu'elles aidassent Augustin de quelque manière à parvenir jusqu'à Dieu. Au reste, les avis sûrs qu'il reçut de sa mère, il les méprisa comme des avis de femme, qu'il eût rougi d'écouter. Il y a dans ces pages une émouvante vérité humaine qui rapproche singulièrement saint Augustin de la multitude de ceux qui ne sont pas des saints et en même temps, dans l'évocation des choses vilaines, la dignité d'une émotion religieuse : car il se confesse devant Dieu, dans l'esprit signalé tout à l'heure.

La faute particulière dont il s'accuse ensuite est un maraudage commis la nuit avec des camarades : ils allèrent secouer et dépouiller un poirier chargé de fruits : non pour s'en régaler, d'autant que ces poires n'étaient ni belles ni bonnes — ils les jetèrent ensuite aux pourceaux —, mais pour le seul plaisir de commettre un acte défendu. Saint Augustin prend très au sérieux ce larcin. Il est frappé de ce qu'il l'ait commis sans motif. Les péchés d'ordinaire ont pour cause la recherche d'un bien, soit sensible, soit spirituel, qui se trouve être interdit mais qui correspond à l'une de nos inclinations naturelles (Catilina lui-même, monstre de démence et de cruauté, n'a pas commis ses forfaits sans motifs, mais dans l'intention de devenir maître de Rome, avec tout ce qui s'ensuit); ou bien l'on pèche séduit par la beauté même de l'acte que l'on commet, car maints actes vicieux ont une apparence de beauté à laquelle se laissent prendre ceux qui n'ont point perçu la différence de cette beauté fausse et de la beauté véritable de Dieu (une énumération éloquente en ce sens, 6, 13).

Tandis qu'il n'y avait nulle beauté dans le larcin d'Augustin,

donc nulle recherche, même détournée, de Dieu. Il l'a aimé uniquement parce qu'il n'était point permis, ce qui est le comble de la perversion. Nous jugerions de ce péché d'après sa nature, qui est légère; Augustin l'examine en ses racines intérieures, et il est épouvanté : non une gaminerie, comme nous dirions, mais l'indice d'un désordre radical beaucoup plus profond que celui d'où procèdent la plupart des péchés. Cette analyse n'est pas le fait d'un scrupule rétrospectif, comme s'il se forçait à se voir plus coupable qu'il n'est, elle est au contraire fort bien conduite : ce qui ne veut pas dire que le jeune Augustin ait été plus criminel que Catilina, mais il a laissé paraître dans cet acte de sa seizième année un fond de perversité que des forfaits plus graves du côté de leur matière ne découvrent pas. Il ajoute que, seul, il n'aurait pas commis cette faute; il a fallu pour qu'il s'y décidât le fait qu'ils étaient plusieurs : c'est la complicité, semble-t-il, qui donna le piquant à l'action de voler pour voler.

Au terme de ces souvenirs, il rend grâce à Dieu de l'avoir tiré du péché, comprenant mieux ce qu'il doit à la miséricorde divine. Il ajoute, pensée remarquable (7, 15), qu'il est redevable à Dieu du mal aussi qu'il n'a point fait. Les innocents n'ont pas à se glorifier! A leur manière, ils ont été objet de miséricorde :

> Quel est l'homme qui, considérant son infirmité, ose attribuer à ses propres forces sa chasteté et son innocence, au point de vous aimer moins, comme s'il n'avait pas eu besoin de la miséricorde avec laquelle vous pardonnez leurs péchés à ceux qui se tournent vers vous? Que celui que vous avez appelé et qui, docile à votre voix, a évité les fautes dont il lit ici le rappel et l'aveu, ne me raille pas pour avoir été guéri dans ma maladie par le médecin à qui il doit de n'être pas tombé malade, ou plûtôt de l'avoir été moins gravement. Qu'il vous en aime autant, que dis-je? bien davantage, car c'est à celui par qui il me voit débarrassé des mortelles langueurs de mes péchés qu'il doit d'en avoir été lui-même préservé.

Retenons cet avertissement. Qui que nous soyons, pécheurs convertis ou âmes préservées, nous dépendons de la miséricorde divine, nous avons à nous tenir dans l'attitude de l'humilité dont saint Augustin vient de donner un si bel exemple.

Études à Carthage

Livre III

Selon le dessein de ses parents, et grâce à leurs sacrifices, Augustin part pour Carthage, la grande ville, en vue d'y faire des études supérieures de lettres qui lui préparent un avenir brillant de professeur. Son père ne devait pas tarder à mourir. Le Livre III est consacré à cette partie de sa jeunesse. S'y distinguent bien trois parties avec une conclusion.

Et, tout d'abord, continue le récit de ses péchés. Le milieu carthaginois n'arrange rien. Il décrit excellemment, avec vigueur et tout à la fois avec un style chargé d'émotion, son état d'âme : le désir qu'il avait d'aimer, les souillures auxquelles il s'abandonne, les jalousies qui se mêlent à ses ardeurs. C'est le thème noté plus haut qui continue. Il est difficile de penser qu'il n'eut pas de liaison passionnée. Il n'y a pas lieu de chercher à atténuer ses désordres, vu le parti qu'il en tire maintenant et le parti que Dieu devait en tirer pour lui. En rapport avec sa vie déréglée, il fréquente le théâtre : il y cherche en somme un excitant à ses passions; il fait l'analyse du sentiment de pitié que lui inspirent les héros tragiques, non une pitié où l'on cherche à secourir le mal sans qu'on en ressente soi-même le trouble (pitié dont Dieu est modèle), mais où l'on se fait un plaisir de la douleur contemplée, un plaisir morbide destiné à procurer des émotions malsaines. Spécimen d'analyse psychologique chère à Augustin, celle-ci contribue à l'intérêt de son livre et peut être retenue pour elle-même, quoiqu'il ait toujours en vue sa situation religieuse et les voies par où Dieu le conduisait. Il signale brièvement la déviation étrange où il sera, effet d'une « curiosité sacrilège », lorsqu'il immola au démon ses mauvaises actions par manière d'hommage, une sorte de parodie du culte dû au vrai Dieu. Il osa même une fois pécher dans l'enceinte d'une église au cours d'une solennité (3-5). En revanche, il porte à son actif de s'être abstenu des exploits turbulents et impudents de ses camarades à l'égard des nouveaux venus : pratiques

d'étudiants dévergondés, où il voit quelque chose de diabolique. Ses succès scolaires l'autorisaient à ne point suivre en cela ses compagnons d'études. Mais ce qui précède nous montre assez de quelle miséricorde il eut besoin. Cette miséricorde s'annonçait déjà dans les tourments et les châtiments qui accompagnaient ses désordres (allusions 3-5).

Quelque chose de nouveau vient se situer à ce point. Il est dans sa dix-neuvième année. Selon le programme de ses études, il en vient à lire un dialogue de Cicéron, intitulé *Hortensius* (aujourd'hui perdu, mais dont nous possédons des fragments préservés surtout par Augustin lui-même en d'autres écrits), et dont nous savons qu'il consistait dans une exhortation chaleureuse à la philosophie, c'est-à-dire à s'appliquer à la sagesse considérée comme supérieure à tous les biens, de quelque façon, comme l'unique nécessaire. Il s'agissait d'un idéal de vie proposé comme le seul digne de l'homme. Cicéron dépendait en cet ouvrage des Grecs et surtout d'Aristote. Son livre représentait un sommet de la pensée païenne et traduisait la plus noble aspiration où s'étaient élevées des âmes privées encore de la lumière de l'Évangile. Cette partie des *Confessions* (III, 4, 7 — 5, 9) mérite une lecture attentive, elle signale un épisode essentiel dans l'itinéraire religieux d'Augustin. Il y fera plus d'une fois allusion dans la suite de son récit.

Il en vient donc à lire l'*Hortensius*, comme un étudiant lit un auteur du programme. Ce livre a sur lui un effet inattendu que ne laissait pas prévoir la réputation de Cicéron, dont on admire l'éloquence, dit-il, mais non le cœur. Il changea les dispositions intimes d'Augustin. Il le tourna vers Dieu. La vanité de tout ce qu'il espérait jusqu'alors lui apparut et voici qu'il se met à désirer avec une ardeur incroyable l'immortalité de la sagesse. « Oh! comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de revoler des choses terrestres jusqu'à vous » (4, 8). Car, en aspirant à la sagesse, c'est Dieu en réalité qu'il cherchait, encore qu'il ne le sût pas alors. Il comprenait seulement que la philosophie était désirable et qu'il ne fallait pas confondre ce grand bien avec l'abus que certains en avaient fait. Nous sommes donc en présence d'un grand saisissement spirituel qu'Augustin ne devait

plus oublier et où, réfléchissant sur son passé, il voit le tout premier moment de son retour à Dieu. Il découvre une beauté qui l'émerveille, d'une autre sorte que la beauté des corps. Il pressent que sa vie peut prendre un tout autre sens que celui qu'elle possède présentement. Dans ce sursaut, nous pouvons bien voir le signe d'une âme élevée et secrètement travaillée d'un désir de grandeur, ce qui n'est point incompatible avec les désordres auxquels il était alors livré. Il était meilleur, dans le fond, que ne l'eussent fait croire les aveux entendus plus haut. Mais il est indiqué d'y voir aussi l'œuvre de la grâce de Dieu, préparant de loin le retour de cette âme à une vie pure et sainte.

Nous touchons l'intervention divine dans le déroulement d'une histoire humaine. Que la grâce de Dieu ait pris comme instrument un livre de Cicéron, il y a là une disposition particulièrement admirable de la Providence : elle tend à nous signifier l'unité du bien naturel qu'avaient conçu et exalté les philosophes, avec la sainteté chrétienne à laquelle était appelé Augustin. « La grâce ne détruit pas la nature mais la perfectionne », écrira saint Thomas. Elle indique également le rôle de préparation à l'égard de l'Évangile qu'ont joué historiquement les enseignements les plus nobles de la philosophie antique. Au delà de la réalité du fait, il y a une valeur symbolique dans l'événement que nous relate en ce moment Augustin. Que la grâce de Dieu n'y ait pas été étrangère, nous en avons la confirmation dans ce qu'il ajoute : car une seule chose, dit-il, modérait son ardeur, c'est que le nom du Christ ne figurait point dans ces pages. La foi au Christ qu'il a mentionnée plus haut et qu'il avait sucée avec le lait de sa mère, comme il le précise maintenant, opérait donc cet effet que les plus nobles appels ne le ravissaient pas complètement si le Sauveur y était étranger. Au fond, il veut être chrétien. Il a été saisi par le Christ dès le commencement et nous voyons bien qu'il ne sera plus relâché. N'entrons-nous pas un peu à la fois dans le mystère des voies de Dieu sur cette âme ? Le récit d'Augustin nous permet d'assister à ce jeu déconcertant et admirable de la miséricorde divine. Le voilà, qui, sous l'effet de son émotion, se met à vouloir lire l'Écriture Sainte où il est parlé du Christ. Mais le moment n'est pas encore venu. Il est trop féru de littérature et d'éloquence : « Ce livre me parut

indigne d'être comparé à la majesté de Cicéron » (5, 9). Il l'abandonne. Il y a beaucoup d'orgueil encore à abattre en lui avant qu'il ne pénètre par la porte basse qui le conduira aux sublimités de la vérité révélée.

Le résultat de tout ce qui précède est qu'il se fait manichéen; pour le rester neuf années. Dieu est patient (troisième partie de ce Livre III, 6, 10 et suivants). Après les égarements de la chair, Augustin va passer par les égarements de l'esprit. Le manichéisme est une secte religieuse d'origine lointaine; elle fut fondée en Perse au commencement du III^e^ siècle après J.-C. par Mani ou Manès ou Manichée; elle se mêla d'éléments chrétiens; elle était très répandue au temps de saint Augustin. Son enseignement essentiel était qu'il y a deux principes premiers hostiles l'un à l'autre, le Dieu bon et le Dieu mauvais; c'est ce qu'on appelle le dualisme manichéen. Par là était expliqué au gré de ces hérétiques, comme les appellera saint Augustin, le problème du mal. Autour de cet enseignement fondamental, s'était élaboré dans le manichéisme un système extrêmement compliqué et bizarre concernant l'origine du monde et il résultait de là une morale non moins étrange. Les Albigeois du XIII^e^ siècle, contre lesquels prêchera saint Dominique, seront les héritiers de la vieille doctrine manichéenne. La lutte contre le manichéisme, une fois qu'il en aurait été libéré, devait tenir une place considérable dans l'œuvre de saint Augustin; il fournit par là même un grand nombre de renseignements sur les doctrines de la secte. Il y reviendra dans la suite des *Confessions*.

Dans le présent livre, outre quelques informations particulières (par exemple 10-18... sur les figues...), saint Augustin montre avoir été gagné à l'idée manichéenne que l'Ancien Testament est l'œuvre du Dieu mauvais, tandis que le Nouveau seul est l'œuvre du Dieu bon. Aussi s'applique-t-il à réfuter l'argument de la moralité des personnages de l'Ancien Testament. Il est vrai que les patriarches eurent plusieurs femmes, que les Hébreux sacrifiaient des animaux, que l'on assiste dans les vieux récits de la Bible à des scènes peu édifiantes. Augustin expose comment une seule et même justice inspirée de Dieu, l'unique Dieu, prend selon les âges et les peuples, des formes variées; il y a une certaine mobilité dans les mœurs, mais elle

se réduit à des règles premières absolument fixes et notamment à celle-ci : ce que Dieu commande, du fait que Dieu le commande, est nécesairement bon. Au reste, il y a des désordres qui ne sont jamais tombés sous le commandement de Dieu et que la Bible n'a jamais approuvés.

C'est à partir de ce genre de réflexions que saint Augustin s'est élevé à la notion d'une justice universelle en Dieu, à laquelle se rattache et de laquelle dépend tout ce qui est juste, quelles que soient les réalisations concrètes de la justice parmi les hommes, soumises à certains changements. Trait important de sa doctrine, à l'époque dont il parle, il ne concevait pas encore qu'il y eût du réel au delà de ce qui tombe sous l'expérience. Le spirituel lui échappait comme distinct du corporel. Dieu lui-même, il le ramenait à la catégorie des choses sensibles :

> Je ne savais pas, écrit-il, que Dieu est esprit, qu'il n'a point de membres mesurables en longueur et en largeur, que son être ne forme point masse, car toute masse est moindre en sa partie qu'en son tout; et fût-elle infinie, elle est moindre dans une partie définie par un espace déterminé; et elle n'est pas toute en tous lieux, comme l'esprit, comme Dieu (7, 12).

Il faudra un long labeur à saint Augustin pour apprendre ce qu'il dit ici ignorer. Son cas nous enseigne l'importance décisive de cette notion de réalité spirituelle pour qui veut penser en chrétien; le soin que nous devons prendre de ne pas laisser notre intelligence prisonnière des formes sensibles. Il y a là une purification qui n'est jamais achevée, qui est sans cesse à reprendre, tellement nous sommes sollicités vers ce qui tombe sous nos sens. Le passage cité nous donne bien une certaine vue de ce qu'est l'esprit.

Pendant ce temps, Monique, devenue veuve, et comprenant de mieux en mieux que son fils s'égarait loin de Dieu, répandait pour lui des larmes. Saint Augustin parle ici de sa mère avec une gratitude sans réserve, à la différence du livre précédent. Il fait état d'un songe qu'elle eut et qu'il raconte (11, 19), où était préfigurée sa conversion. Il relate la démarche anxieuse que fit sa mère auprès d'un évêque afin qu'il intervînt auprès d'Augustin; l'évêque refusa, plus sage qu'il ne semble et qu'il

semble à Monique, se contentant de répondre à celle-ci : « Allons, laisse-moi, aussi vrai que tu vis, il est impossible que périsse ce fils de tes larmes » (12, 21).

Jeune professeur

Livre IV

Un long temps doit s'écouler toutefois avant que les larmes de Monique cessent de couler. Terminées ses études à Carthage, Augustin rentre à Thagaste, où il s'établit professeur de rhétorique, ce qui devait être une petite situation, vu l'exiguïté de ce municipe. Il n'y resta point longtemps puisqu'en 376, à l'âge de vingt-deux ans, à la suite de la mort de l'ami dont il va parler, il retourne à Carthage. Nous avons à relever dans cette période les événements jalonnant l'itinéraire spirituel de saint Augustin, dont nous connaissons bien la position au moment où il achève ses études. Il continue de répandre devant Dieu ses aveux humiliants, en vue de mieux exalter la miséricorde dont il fut l'objet ; et sa confession ne doit point laisser d'opérer sur nous l'effet bienfaisant que nous avons commencé de vérifier.

Le fond de sa vie, durant ces années, consiste d'une part dans les plaisirs et la poursuite de la célébrité littéraire, de l'autre dans les pratiques superstitieuses en usage dans la secte manichéenne. Il déclare, sans ambages cette fois (2, 2), qu'il entretenait une liaison coupable, encore qu'elle fût unique et qu'il eût ramené à cette fidélité illégitime les débordements des années précédentes. Il triomphe dans un concours de poésie ; et il enseignait l'art de parler, c'est-à-dire de séduire par les procédés de la rhétorique habilement employés. Mais il y mettait, observe-t-il, tout son sérieux, et il n'aurait pas voulu que ses élèves en fissent usage pour perdre les innocents.

Nous voyons bien dans ces passages que saint Augustin ne s'accable pas systématiquement ; il remarque ce qu'il gardait de bon jusque dans ses fautes, ce qui donne d'autant plus de prix à ses aveux. Dans le même sens, il ne tait point qu'il refuse les ser-

vices d'un haruspice parce que les procédés de cet homme lui semblaient impliquer commerce avec le démon. En revanche, là où il ne craint pas la magie, il fréquente volontiers les astrologues, intéressé par leurs divinations et prédictions; il lit cette littérature; il en discute avec le médecin Vindicianus qui cherche à l'en détourner, mais sans être encore convaincu par les arguments de son interlocuteur. Le reproche grave qu'il adresse maintenant à ces tireurs d'horoscopes, c'est qu'ils rattachent les péchés de leurs clients à des influences astrales. Ils suppriment la liberté. Ils font de l'homme un jouet des forces cosmiques. « C'est Vénus, disent-ils, qui a fait cela, ou Mars, ou Saturne. » Ces discours sont agréables aux oreilles des pécheurs, mais ils ruinent la notion même de péché. Retenons pour notre compte cet avertissement, propre à nous prémunir contre toute théorie semblable, car elles n'ont pas fini de courir le monde. Le déterminisme sous toutes ses formes : voie tentante pour alléger sa conscience.

Sur ce fond de la vie d'Augustin, se détache l'histoire d'une amitié (4, 7; 9, 14) particulièrement belle et instructive. Nous savons qu'il s'est livré à des amours coupables et qu'il reste engagé dans une liaison illégitime. Mais il n'en devient pas étranger à la tendresse et à l'attachement d'une sincère amitié. Il ne mentionne pas le nom de son ami. Ils s'étaient connus dès l'enfance, compagnons d'école et de jeux. Augustin l'aima. Il nous confie qu'il le détourna de la vraie foi. Mais voici que son ami tombe malade, au point d'être proche de mourir. On le baptisa, l'intéressé n'en savait rien. La maladie se relâche et un mieux se produit. Mécontent de ce qui est arrivé, Augustin aborde son ami, bien persuadé que rien n'est changé de ses dispositions. A sa stupéfaction, il constate que le baptême l'a transformé; et son ami entend bien qu'on ne lui ravisse plus la foi qu'il a recouvrée. Il fait une rechute et il meurt.

Le cas est intéressant pour la théologie du baptême. En doctrine thomiste et selon l'usage désormais consacré par l'Église, on ne baptise un adulte sans connaissance que s'il a manifesté auparavant le désir du baptême. A supposer qu'on le baptise en dehors de cette condition, le baptême est illicite, invalide et

par conséquent sans effet. Dans le cas signalé par saint Augustin, on ne voit pas qu'il y ait eu chez ce jeune homme intention préalable d'être baptisé. Il y eut cependant conversion à la suite du baptême Que dire? Saint Thomas, informé du cas, a estimé que l'ami d'Augustin avait accepté au préalable d'être baptisé et c'est pourquoi le baptême lui a conféré la grâce (I^{a} II^{ae}, 113, 3), ainsi sa théorie est sauve. Elle serait sauve aussi, si, ne concédant point qu'il y eut désir antérieur du baptême chez ce jeune homme (comme le récit des *Confessions* invite à le penser), on évitait d'attribuer la conversion consécutive au baptême qu'il a reçu, Dieu pouvant très bien répandre sa grâce en dehors du sacrement; il suffit que, informé après coup du baptême qu'on lui avait administré, il l'ait accepté. Le baptême extérieur, cette fois, a pu être l'occasion pour Dieu de justifier cette âme, il n'a pas été la cause de la justification. Quant à saint Augustin, il pense que ce baptême a été valide et efficace, conformément à sa théorie générale, où la participation du libre arbitre ne semble pas exigée comme elle devait l'être plus tard. Constatons un progrès de la théologie des sacrements, comme plus haut nous constations un progrès de la doctrine sur l'origine de l'âme.

Mais saint Augustin poursuit son récit et exprime les sentiments qu'il éprouve à la suite de la perte de son ami. On discerne un double thème dans ces pages : d'une part il décrit sa douleur; de nouveau, analyse psychologique; elle est d'une grande beauté et l'on peut s'y délecter d'un point de vue purement littéraire. Ainsi avec ces notations émouvantes (4, 9) :

> Et tout m'était odieux parce que tout était vide de lui... il n'y avait que les larmes qui me fissent du bien et elles avaient pris la place de mon ami dans les délices de mon cœur.

Il y a du reste des réminiscences de l'Écriture dans ce style pathétique, comme on peut le voir d'après les références de l'édition latine. Selon sa pente, Augustin se demande pourquoi les larmes sont douces à ceux qui les répandent (comme il cherchait ci-dessus pourquoi il se plaisait à être attristé avec les héros du théâtre); il n'a d'ailleurs point de réponse assurée à cette question. Il se demande aussi pourquoi dans son malheur

il souhaitait cependant pour son compte ne pas mourir; il en vient à cette solution, se rappelant qu'un ami, selon le mot du poète, est une moitié de l'âme, qu'il craignait de mourir « de peur qu'il ne mourût tout entier, celui qu'il avait tant aimé » (6, 11).

Il est intéressant d'observer que dans les *Rétractations*, l'ouvrage tardif où il passe en revue tous ses écrits et corrige ce qu'il y découvre de répréhensible, saint Augustin se reproche le mot que je viens de citer : il ne fallait pas, estime-t-il, invoquer cette explication ; elle n'est pas sérieuse et convient mieux à une pièce de littérature qu'à une confession (*Retractationes*, II, 6) : indice de la gravité qu'il estime appartenir à cet ouvrage et en même temps qu'il n'était point parvenu au moins cette fois-là à dominer parfaitement son démon littéraire, qui lui faisait goûter l'ingénieux et le piquant, plutôt que le vrai. Il est d'autres observations saisissantes dans la description qu'il fait de sa douleur :

> Je m'étonnais de voir vivre les autres mortels, puisqu'il était mort, celui que j'avais aimé (6, 11)... Je portais une âme déchirée et sanglante qui ne voulait plus se laisser porter par moi et je ne savais où la déposer. Elle ne trouvait d'apaisement ni dans le charme des bois, ni dans les jeux, les chants. Tout me faisait horreur, même la lumière. Tout ce qui n'était pas ce qu'il avait été me semblait insupportable (7-12).

Le temps, du reste, et la compagnie des autres amis devaient calmer sa douleur; il décrit aussi avec pénétration l'effet de l'un et de l'autre sur une âme affligée (8, 13, 14).

Mais cette douleur qu'il vient de si bien décrire, le saint Augustin d'aujourd'hui, d'autre part, se la reproche. Il juge en chrétien des sentiments qu'il n'aurait pas éprouvés s'il n'avait été en ce temps-là privé de Dieu. Il aimait son ami qui n'était qu'un mortel, non qu'il ait eu tort de l'aimer, mais il cherchait dans cette affection au fond la suppléance de ce qu'il ne pouvait trouver qu'en Dieu. D'où le chagrin violent qu'il a décrit. Il ne l'aurait pas ainsi ressenti si, aimant Dieu et possédant avec Dieu ce qui ne peut se perdre, il avait aimé son ami selon la vérité et dans la juste mesure où est aimable une créature. Cette réflexion

religieuse sur l'expérience qu'il relate paraît en plusieurs endroits du récit; il vaut la peine de les relever!

> J'étais malheureux: toute âme est malheureuse quand elle est enchaînée par l'amour des choses mortelles, et elle éprouve un déchirement quand elle vient à les perdre. C'est alors qu'elle sent la misère dont elle est malheureuse déjà avant qu'elle ne les perde (6, 11)... O démence qui ne sait pas aimer les hommes comme des hommes! O l'insensé qui acceptait avec ces révoltes son lot d'homme! c'est bien le nom que je méritais alors. De là mes effervescences, mes soupirs, mes pleurs, mon trouble intime, qui ne me permettaient ni repos ni projet (7, 12)... Car pourquoi cette douleur avait-elle pénétré si intimement jusqu'à l'intime de moi-même, si ce n'est parce que j'avais répandu mon âme sur le sable, en aimant un être sujet à la mort comme si jamais il ne devait mourir? (8, 13)... Heureux celui qui vous aime, qui aime son ami en vous et son ennemi pour l'amour de vous! Celui-là seul ne perd aucun être cher, à qui tous sont chers en Celui qu'on ne peut perdre (9, 14).

On voudrait se graver dans la mémoire ces belles formules qui, en définissant la règle religieuse de nos affections humaines : l'amour de nos parents, l'amour de nos amis, donnent à notre cœur sa qualité chrétienne et font régner sur toutes nos amours le souverain amour. En se reprochant d'avoir cédé à une trop grande douleur, saint Augustin ne fait montre, certes, d'aucune dureté d'âme, il ne verse dans aucun stoïcisme; il met seulement toute chose à sa place et Dieu à la première. Il continue d'être auprès de nous l'éducateur du sentiment religieux.

Porté par les réflexions qui précèdent, saint Augustin passe à une pensée plus générale et il écrit (10, 15; 12, 19) une belle méditation sur le caractère périssable de la beauté créée. Nous l'avons vu déjà indiquer ce thème à propos de son enfance disparue : elle a été, elle n'est plus, où est-elle? Il est frappé de ce que les choses d'ici-bas sont soumises à un flux perpétuel : elles ne sont point tout entières présentes : nos sens n'en saisissent jamais qu'une partie. Elles naissent et s'en vont : tout ne vieillit pas, mais tout meurt. Il est donc conduit à s'attacher à Dieu, stable et permanent, ce qui s'obtient non selon les sens de la chair, mais selon l'âme. L'une des voies d'accès sur Dieu nous est

ainsi ouverte : on l'appréhende comme celui qui demeure pour avoir été saisi de la fugacité de ce qui n'est point lui. Il est remarquable que, de Dieu, la méditation de saint Augustin se tourne vers le Christ, comme celui qui est la vie et de qui nous avons à recevoir la nôtre. Il faut joindre ce passage à ceux cités plus haut, où il a laissé paraître sa foi et son amour du Christ.

Il vient de parler du Beau. Il est conduit à rappeler qu'il composa, à l'âge de vingt-six ou vingt-sept ans, donc vers 380, un opuscule sur ce sujet, son premier livre, mais qu'il a perdu. En homme de lettres qu'il était, il le dédia à un rhéteur romain, Hiérius, qu'il ne connaissait que de réputation, se blâmant aujourd'hui de s'être ainsi remis au jugement de l'opinion publique, au lieu de suivre la vérité. Il dit à ce propos quelle sorte de réputation lui-même aurait voulu avoir, ce qui lui fait toucher du doigt une fois de plus la complexité de son cœur. Il donne un aperçu de la théologie contenue dans son ouvrage : d'un mot, il ne concevait pas encore comme dérivant de Dieu la beauté créée, mais en cherchait la justification en elle-même. Le progrès de sa pensée consistera à voir en toute valeur une participation de l'unique bien suprême. Et il rappelle (cf. *supra*) la conception corporelle qu'il se faisait de Dieu. Puisqu'il en est aux souvenirs de sa vie intellectuelle, il signale l'extrême facilité avec laquelle, au temps de ses études, il avait compris de lui-même les livres les plus ardus et la supériorité évidente qu'il détenait sur ses camarades; mais il ne le dit que pour déplorer l'inutilité de ses talents puisqu'il restait fermé à la connaissance et au service de Dieu. Nulle vanité dans ces confidences, mais la douleur d'une âme qui comprend aujourd'hui la vanité des plus beaux dons s'ils ne conduisent pas à Celui qui seul comble le désir de l'âme.

De Carthage à Rome et à Milan

Livre V

Il aura donc fallu neuf années à Augustin pour éprouver ses premières déceptions à l'endroit du manichéisme. Elles sont racontées au début du Livre V. Le fondateur avait écrit sur des matières cosmologiques. Ce sont des choses dont traitent aussi les savants et Augustin rend hommage à l'exactitude de leurs déductions sur le cours des astres, les éclipses, les saisons, et autres choses semblables. Il en vint à se demander quel crédit devait être accordé aux spéculations de Mani en ces matières. Il avait des doutes et des objections. Il se réjouissait donc de l'occasion qui survenait de rencontrer à Carthage l'une des lumières de la secte manichéenne, un certain Faustus. Il va l'écouter. Il ne cache pas que cet homme parle bien, qu'il a de la distinction. Mais enfin, autre chose une belle parole, autre chose le savoir. Il guette le moment favorable pour interroger Faustus à son aise. Très vite Augustin s'aperçoit qu'il est d'une compétence assez limitée. Et quand il lui fait part de ses doutes, son brillant interlocuteur ne lui cache pas qu'il ne se sent pas la force de les résoudre. Augustin est déçu. Il ne conclut pas que le manichéisme est faux. Mais son enthousiasme se refroidit. Une légère fêlure se produit dans son adhésion. Tel est son récit en substance. Rien que de naturel certes en ces circonstances. Nous nous représentons très bien l'épisode et concevons aisément que les choses se soient ainsi pasées. Mais Dieu se sert du cours le plus normal des événements et des rencontres les moins miraculeuses pour la poursuite de ses desseins. Saint Augustin conclut en ce sens son récit : « Dans le secret de votre providence, vos mains, ô mon Dieu! n'abandonnaient pas mon âme. » Il sait où devait le conduire ce premier détachement. Et de nouveau, il évoque les larmes de sa mère qu'il met en rapport avec l'action de Dieu sur lui (7, 13). Dans cette première partie du Livre V,

un passage résume très bien la pensée de saint Augustin sur la science profane :

> O Seigneur, Dieu de vérité, est-ce qu'il suffit de savoir ces choses-là pour vous plaire ? Malheureux celui qui, les connût-il toutes, ne vous connaît pas; mais heureux celui qui vous connaît, même s'il les ignore! Quant à celui qui vous connaît et les connaît aussi, ce n'est pas par elles qu'il est plus heureux, tout son bonheur, c'est à vous qu'il le doit si, vous connaissant, il vous glorifie pour ce que vous êtes, vous rend grâces et ne se dissipe pas dans la vanité de ses pensées (4, 7).

Il n'oppose pas la science et la piété, mais la science profane à la science sacrée, laquelle, du reste, ne va pas sans la piété. C'est le même Faustus, dont il vient d'être parlé, contre qui saint Augustin, peu après les *Confessions*, a écrit un long ouvrage de réfutation en trente-trois livres, où il suit pas à pas les arguments de son adversaire.

A ce moment se situe un changement important dans la vie d'Augustin. Les étudiants de Carthage rendent la vie impossible à leurs professeurs. Ils font irruption dans les cours auxquels ils n'appartiennent pas, leurs fantaisies et insolences n'ont pas de limites. Il apparaît qu'Augustin a souffert de cette situation. Il a connu les tribulations attachées à la carrière professorale, dues à ceux que l'on cherche à bien former. C'est pourquoi il décide d'aller poursuivre sa carrière à Rome, où on lui dit que les étudiants sont plus corrects, — sans compter le lustre et les avantages matériels qui s'attachent à la profession de rhéteur dans la capitale de l'empire. Nous voyons qu'Augustin, jusqu'ici, tient école pour son compte; il n'est point au service d'une institution ni officielle ni privée; il est un maître qui fait l'école. Ici encore rien que d'humain et de bien ordinaire dans la décision d'Augustin; mais sachant maintenant ce qui l'attendait en Italie, comment ne verrait-il pas la Providence salutaire derrière ces motifs tout terrestres et les hommes qui les lui suggéraient ?

Mais il y a Monique. Elle s'oppose de toutes ses forces et de toute sa douleur à l'éloignement de son fils; il ment pour lui échapper. Il l'envoie prier dans une chapelle de saint Cyprien à Carthage tandis qu'il prend la mer. Un discret reproche paraît

dans les lignes si touchantes qu'il consacre ici à sa mère : elle aimait son fils d'une manière trop naturelle, elle voulait le garder près d'elle comme toutes les mères, plus que beaucoup de mères; et l'intense chagrin qu'elle ressentit quand elle s'aperçut qu'il n'était plus là était le châtiment de son excès de tendresse naturelle :

> Le regret trop charnel de ma mère recevait son juste châtiment du fouet de ses douleurs... Ses tortures mêmes décelaient en elle l'héritage d'Ève, puisqu'elle cherchait avec des gémissements ce qu'elle avait engendré avec des gémissements (8, 15).

Notre sensibilité risque d'être froissée par des réflexions comme celles-là; elles procèdent cependant du pur esprit chrétien. Les affections les plus naturelles ont à garder la juste mesure qu'inspirent des considérations plus hautes. Ce passage est à rapprocher des remarques du Livre IV sur la douleur de l'amitié. Du reste, Augustin rend entière justice aux larmes et aux prières de Monique; de nouveau il y voit l'instrument de sa conversion. Il les introduit dans le dessein providentiel qui l'acheminait vers le salut. Car cette sorte de désir que Monique répandait devant Dieu devait être exaucé, même si la prière particulière où elle demandait que son fils ne quittât point l'Afrique ne le fut pas; et même elle ne le fut pas afin que son désir plus profond fût bientôt comblé. Augustin le dit en termes excellents :

> Que vous demandait-elle avec tant de larmes, mon Dieu, sinon de ne pas me permettre de prendre la mer? Mais par un dessein profond, tout en exauçant l'article essentiel de son vœu, vous n'avez pas tenu compte de sa demande d'un jour, pour faire de moi celui qu'elle souhaitait chaque jour (8, 15).

A Rome il tombe malade. C'est la deuxième fois qu'il est malade; il le fut déjà enfant (1, 11, 17). Il pense à ce qui serait arrivé s'il était mort à ce moment-là. Il en tire un nouveau motif de louer la miséricorde divine. Il remarque qu'au plus fort du danger, il ne souhaita point le baptême, tandis qu'enfant dans une circonstance analogue, il l'avait demandé : signe du recul de sa foi. Nous sommes très touchés qu'il pense au chagrin inconsolable qu'aurait eu sa mère s'il était mort en cet état : mouve-

ment délicat de son cœur qui prouve bien que la réflexion notée plus haut n'était point dureté. On voit de surcroît ici le prix qu'il attache aux prières de Monique; et on peut relever le petit tableau des pratiques d'une fervente chrétienne de ce temps : prompte à l'aumône, obéissante et soumise aux hommes de Dieu, apportant chaque jour son offrande à l'autel (IX, 13, 36), visite à l'église deux fois par jour, matin et soir, pour entendre la parole de Dieu et prier (tandis que d'autres femmes visitaient l'église pour se livrer aux bavardages). « Vous m'avez donc guéri de cette maladie; vous avez sauvé le fils de votre servante dans son corps, en attendant, afin qu'il fût là pour recevoir de vous un salut meilleur et plus sûr » (10, 18).

Saint Augustin retrouve à Rome des fidèles du manichéisme. Il entre en relations avec eux. Non qu'il soit encore dans sa première ferveur; il reste manichéen par habitude à défaut d'autre chose. Et c'est de leur côté qu'il se tourne dans la grande ville où il vient d'arriver. Nous voyons bien quelles étaient ses croyances d'alors : Dieu comme un être corporel infini (il l'avait dit déjà); le mal comme une substance matérielle en opposition à Dieu; le Christ comme un fantôme d'homme; les Écritures comme contenant des choses inadmissibles (déjà plus haut); le péché comme étant d'un autre en nous. Il se faisait bien dans l'esprit d'Augustin un travail, mais il restait lié à ses vieilles convictions. On le sent confus de rappeler cet état de sa pensée. Il comprend aujourd'hui combien tout cela était grossier et ridicule. Il le confesse à sa honte non sans quelque répugnance, afin que Dieu en soit glorifié.

Tout ne va pas pour le mieux à Rome du point de vue professionnel. Les étudiants ne s'y livrent pas aux excès dont il avait souffert à Carthage. Mais ils ne paient pas leurs professeurs. Augustin a une réaction naturelle et il les déteste. Il comprend maintenant qu'il aurait dû souhaiter leur amendement en même temps qu'il détestait leur perversité morale. Nous percevons l'affinement qu'a subi dans l'intervalle sa conscience chrétienne.

Mais voici que les événements commencent de prendre leur tournure décisive. Milan demande un maître de rhétorique. Par l'intermédiaire de ses amis manichéens, Augustin sollicite le poste. Sa requête est adressé à Symmaque, préfet de Rome, à

qui Milan avait transmis sa demande. Il semble que la situation cette fois ait eu quelque chose d'officiel. La composition littéraire dont Augustin accompagne sa requête comme pièce à conviction, emporte l'approbation du préfet. Il est envoyé à Milan Nous sommes en 384; il a trente ans. Il n'était resté que quelques mois à Rome.

A Milan, il y a un évêque (il y en avait un aussi à Rome, saint Damase, mais Augustin n'en a point fait mention). Il s'appelle Ambroise. Ce nom est alors universellement connu : saint évêque, homme éloquent. Le nouveau venu va lui faire visite, une visite de courtoisie, semble-t-il, due à l'évêque par le professeur entrant en charge. Augustin y mit sans doute de la curiosité, mais nulle pensée de conversion. Ce n'est pas la visite de Nicodème à Jésus. Ambroise se montre bienveillant et paternel (il avait alors quarante-quatre ans, il était de grande famille, évêque de Milan depuis dix ans). Augustin conçoit de la sympathie pour lui. Il se met à fréquenter les prédications de l'évêque, non pour s'instruire de la foi, mais pour juger son éloquence, en connaisseur. Il l'écoutait avec une extrême attention. Il le trouve plus savant que Faustus, d'une parole agréable, avec moins d'enjouement toutefois et de séduction que le propagandiste manichéen. Vous saisissez combien il est précieux pour nous de tenir ces renseignements de la plume de saint Augustin et combien est émouvante la rencontre des deux hommes qui tiennent l'un et l'autre une place si considérable dans l'histoire de l'Église, de qui nous dépendons comme chrétiens à un tel degré.

En dépit de son intention toute profane, Augustin avoue que les pensées mêmes exprimées par Ambroise arrivaient jusqu'à lui : « Et tandis que j'ouvrais mon cœur pour recevoir sa parole éloquente, les vérités qu'elle portait s'y insinuaient pareillement, quoique par degrés, » (14, 21). Il est extrêmement remarquable que c'est par la voie de la prédication que la grâce de la conversion s'insinue chez Augustin. Son intelligence avant tout a besoin d'être éclairée et c'est en écoutant les sermons de l'évêque qu'il va s'ouvrir à la lumière. Il saisit que l'Ancien Testament n'offre point la difficulté insurmontable que disaient les manichéens; ses passages troublants souffrent d'être interprétés selon un sens

spirituel qui ne laisse rien subsister de ce que le sens littéral offre de choquant. Cette méthode gardera grande valeur aux yeux de saint Augustin. Mais elle n'exclut pas l'explication, que déjà il avançait plus haut, d'une certaine variété des formes morales compatibles avec la règle éternelle de la justice, explication plus profonde et dénuée d'artifice.

Pour autant, l'auditeur de saint Ambroise ne se décide encore à aucune démarche décisive. Il reste empêché par sa conception corporelle de Dieu. Il voit bien d'autre part que les explications cosmologiques des manichéens, dont il s'était entretenu avec Faustus, ne sont pas tenables. Il ne veut pas toutefois se faire le disciple des philosophes dont il préfère là-dessus les opinions, puisqu'ils se taisent sur le Christ (cf. sa réaction devant l'*Hortensius*). Il s'en tient à une décision négative : quitter les manichéens. Pour le reste, il s'en remet à sa situation de fils de parents chrétiens et décide de se considérer comme un catéchumène de l'Église catholique, jusqu'à plus ample informé.

(*A suivre.*)

Fr. Thomas Deman, o. p.

SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX ET LES MISÉRICORDES DU SEIGNEUR

PARMI les aspects que peuvent présenter pour Thérèse les manifestations de la miséricorde du Seigneur, ou, comme elle les nomme à la fin de sa vie, « les jours de grâce du Seigneur » (A 86 r°)[1], beaucoup s'appliqueraient somme toute à de nombreux chrétiens, quoique avec moins d'intensité. Telles, par exemple, les différentes étapes de sa vie chrétienne depuis le baptême jusqu'à sa communion, et même, pourrait-on ajouter, jusqu'à sa profession religieuse. Rien que de normal, si l'on excepte trois mentions : sourire de la Sainte Vierge, mai 1883 ; conversion, 25 décembre 1886 ; offrande de moi-même, 9 juin 1895. Son éducation dans une famille profondément chrétienne, le développement de sa vie spirituelle dans l'Église, la manifestation croissante de l'amour de Jésus, tout cela, qui est fondamental, ne lui est pas propre.

Il est deux autres thèmes qui paraissent beaucoup plus strictement thérésiens : en jetant un regard sur le passé, Thérèse

1. Nous citerons ainsi les œuvres de sainte Thérèse.

Les *manuscrits autobiographiques* d'après l'édition photographique de mars 1956, aux soins du R. P. François de Sainte-Marie. Manuscrits A, B, C recto ou verso.

Les *Lettres* éditées par les soins de l'abbé Combes. *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Éditions du Carmel de Lisieux, 1948. Sous le signe *L.*

Les *Novissima Verba,* derniers entretiens de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus recueillis par Mère Agnès, édition de 1926. Sous le signe *N. V.*

découvre que l'amour de Dieu pour elle fut essentiellement prévenant, et qu'il fut toujours, au delà des apparences, un amour très doux, plein de tendresse, qui s'est penché sur elle pour la conduire et lui enseigner une voie originale.

Lorsque, dès les débuts de « l'histoire printanière d'une petite fleur blanche », Thérèse insiste sur les défauts qu'elle manifestait en sa première enfance, ce n'est pas, comme l'on dit, souci d'humilité, car elle indique avec autant de simplicité les qualités qu'elle possédait, mais bien plutôt l'expression d'une conviction intime : son amour de Jésus était menacé par son propre moi. Sa sensibilité ne lui faisait-elle pas courir le risque de se laisser prendre par l'enchantement des créatures? (A 38 r°) et plus encore son amour-propre, « un grand amour propre » (A 8 r°), ne serait-il pas un obstacle à ce don complet que demande l'amour de Jésus? Sur ce double plan, l'amour de Dieu l'a préservée.

Thérèse n'aurait pas été insensible aux louanges! (A 38 r°). Dieu permit qu'elle éprouvât la conviction qu'elle manquait d'intelligence. « Je regarde cela comme une grâce » nous dit Thérèse (*ibid.*). De même, à son regard jugeant tout selon l'amour de Jésus, la conduite de Mère Marie de Gonzague, qui ne lui ménageait pas les humiliations, lui apparaît comme une miséricorde divine. Dieu l'a préservée de l'eau des louanges (C 2 r°), et il veillera toujours à ne pas la priver totalement du « festin délicieux » de l'humiliation (C 27 r°).

Mais il faut accorder une place primordiale au fait que Dieu a constamment préservé Thérèse des dangers que pouvait lui faire courir son extraordinaire sensibilité. Elle nous indique à plusieurs reprises une forme de ce danger : elle eût aimé l'éclat du monde, une vie où elle se serait sentie choyée et admirée :

> Un soir d'hiver j'accomplissais comme d'habitude mon petit office, il faisait froid, il faisait nuit... tout à coup j'entendis dans le lointain le son harmonieux d'un instrument de musique, alors je me représentai un salon bien éclairé tout brillant de dorures, des jeunes filles élégamment vêtues se faisant mutuellement des compliments et des politesses mondaines, puis mon regard se porta sur la pauvre malade que je soutenais, au lieu d'une mélodie, j'entendais de temps en temps ses gémissements plaintifs,

> au lieu de dorures, je voyais les briques de notre cloître austère à peine éclairé par une faible lueur. Je ne puis exprimer ce qui se passa dans mon âme, ce que je sais c'est que le Seigneur l'illumina des rayons de la vérité qui surpassèrent tellement l'éclat ténébreux des fêtes de la terre, que je ne pouvais croire à mon bonheur... (C 29-30; cf. A 32 v°; 40 r°).

Pour résister à l'attrait enchanteur du monde, Thérèse est entrée de plus en plus dans la voie du détachement. Ce thème est directement lié à ceux de la pureté et de la virginité qui jouent un grand rôle dans la perspective thérésienne. En bref, la vocation thérésienne est un retranchement du monde qui préserve son amour de Jésus. De ce point de vue, l'entrée au Carmel est un « jour de grâce » (A 86 r°).

Il est bien évident que la notion de pureté et de virginité déborde largement le domaine plus précis de la chasteté. Thérèse ne parle guère de ce point qu'en relation avec son voyage de Rome (A 57 r°). Par contre, pour traduire sa notion de virginité — et donc de vie religieuse —, elle utilise un vocabulaire personnel : elle fait allusion aux lis, à la blancheur, elle crée même le mot « virginiser » qui se retrouve dans ses lettres.

Le terme de virginité situe d'abord une atmosphère : celle dans laquelle vécut Thérèse en son enfance, atmosphère chrétienne de sainteté : « C'est lui (Jésus) qui l'a fait naître en une terre sainte et comme tout imprégnée d'un parfum virginal » (A 3 v°). L'enfance, épanouie dans l'attention et l'affection familiales, et dont Thérèse a conservé un souvenir si lumineux, tout ensoleillé d'amour de Dieu (A 11 v°), nous indiquerait bien tout ce que la pureté comporte d'innocence, d'ignorance du péché, de transparence d'âme sous le regard de Dieu. Par la pureté, Thérèse rejoint toujours un peu l'enfance.

Rien d'étonnant dès lors qu'à l'entrée de l'adolescence, Thérèse ait eu conscience des combats qui se préparaient si elle voulait conserver sa pureté profonde. Elle comprend dès cette époque que le cœur peut se laisser captiver par les louanges du monde. Mais par la miséricorde de Dieu elle est restée une âme pure qui veut aimer davantage que sainte Madeleine (A 38 v°).

Un autre danger plus subtil guette l'âme qui veut vivre dans la pureté de l'amour de Jésus : celui de s'attacher à des affections en tout point légitimes mais qui nuisent à la liberté du cœur. Sainte Thérèse a donc remarqué, dans sa retraite de janvier 1889 (L. 97 ss) que Jésus la détachait de toutes les affections : de celle qu'elle porte à sa sœur Céline, « si pure et si forte que la pensée de la séparation ne la troublait pas ». (A 62 r°); ou à Mère Marie de Gonzague (A 70 r°), affection purement spirituelle (C 20-21 v°); ou encore à ses novices : une affection si pure qu'elle ne désire pas être connue » (C 23 v°). La pureté de l'affection pour Thérèse permet à l'âme de ne pas ralentir son vol vers Jésus.

Ainsi se dessine un des traits essentiels de la virginité chez Thérèse. Elle est une vie avec Jésus, une vie dans le Ciel. Il faut citer ici ce qu'elle écrit à propos de sainte Cécile, vierge et martyre, car nous trouvons dans ces quelques lignes le sens profond de la vie religieuse de Thérèse : une union exclusive à Jésus, vivant d'une vie céleste :

> Avant mon voyage de Rome, je n'avais pour cette sainte aucune dévotion particulière, mais en visitant sa maison changée en église, le lieu de son martyre, en apprenant qu'elle avait été proclamée reine de l'harmonie, non pas à cause de sa belle voix ni de son talent pour la musique, mais en mémoire du *chant virginal* qu'elle fit entendre à son Époux Céleste caché au fond de son cœur, je sentis pour elle plus que de la dévotion, une véritable *tendresse d'amie*... Elle devint ma sainte de prédilection, ma confidente intime... Tout en elle me ravit, surtout son *abandon*, sa *confiance* illimitée qui l'ont rendue capable de virginiser des âmes n'ayant jamais désiré d'autres joies que celles de la vie présente (A 61 v°).

Sainte Thérèse elle-même a résumé ce sens de la virginité dans la définition qu'elle en donne à sa sœur Céline : « La virginité est un silence profond de tous les soucis de la terre » (L., 183).

De plus, sainte Thérèse n'a pas été sans noter le rapport de la virginité à la Très Sainte Vierge. En vérité, elle a conscience d'être « la petite fleur de la Sainte Vierge » (A 35 r°; 40 r°; 77 r°; 85 v°; C 1 r°), non seulement parce que la Très Sainte

Vierge l'a guérie miraculeusement (A 30 v°) et préservée (A 40 r°), mais d'une manière plus mystérieuse parce que la Très Sainte Vierge elle-même l'a virginisée.

Cette expression se retrouve explicitement dans les lettres où Thérèse dit à sa sœur : « Et la Sainte Vierge ? ah! Céline, cache-toi bien à l'ombre de son manteau virginal afin qu'elle te virginise » (L., p. 140; cf. p. 147) et l'on doit rapprocher ces expressions du récit d'une grâce insigne reçue par sainte Thérèse en juillet 1889 :

> Il y avait comme un voile jeté pour moi sur toutes les choses de la terre... je me sentais entièrement cachée sous le voile de la Sainte Vierge. En ce temps-là j'étais chargée du réfectoire et je me rappelle que je faisais les choses comme ne les faisant pas, c'était comme si j'avais agi avec un corps d'emprunt. Je suis restée ainsi pendant une semaine entière. C'est un état surnaturel bien difficile à expliquer. Le bon Dieu seul peut nous y mettre, et il suffit quelquefois à détacher pour toujours une âme de la terre (N. V., 11 juil., pp. 63-64).

La Très Sainte Vierge apparaît donc comme celle qui opère la virginisation des âmes, leur détachement radical qui leur permet de vivre avec Jésus dans le ciel. Elle est cette Maman qui a protégé Thérèse d'un amour de grande prévoyance.

Restée très pure par la miséricorde de Dieu, Thérèse peut jeter un regard sans défaut sur sa vie passée : elle peut y contempler la manifestation grandissante de l'amour : « Votre amour m'a prévenue dès mon enfance, il a grandi avec moi et maintenant c'est un abîme dont je ne puis sonder la profondeur » (C 35 r°).

Cet amour de Dieu, sainte Thérèse en a connu l'éclat brûlant au centre de son âme[2], et elle peut s'écrier : « Il me semble que l'amour me pénètre et m'environne, il me semble qu'à chaque instant, cet Amour miséricordieux me renouvelle, purifie mon âme et n'y laisse aucune trace de péché... » (A 84 r°). Mais ce n'est point cet éclat qui la frappe avant tout, elle en goûte

2. *N. V.*, pp. 51-52 : « C'était comme si une main invisible m'avait plongée tout entière dans le feu. »

plutôt la douceur et la tendresse : « Oh! qu'elle est douce la voie de l'amour! » (A 84 v°).

Et de fait, la tendresse et la douceur qui lui furent dispensées par sa famille, caractérisent aussi l'action de Dieu sur son âme. Au cœur même de l'épreuve qui s'est abattue sur son âme, elle écrit à sa sœur Marie du Sacré-Cœur, une admirable lettre où elle chante la douceur et la tendresse de Dieu : « il trouve peu de cœurs qui se livrent à lui sans réserve, qui comprennent toute la tendresse de son amour infini » (B 1 v°; cf. A 84 : les flots d'infinies tendresses). Pour elle, au contraire :

> O Jésus, mon Bien-Aimé, qui pourra dire avec quelle tendresse, quelle douceur vous conduisez ma *petite âme!* comment il vous plaît de faire luire le rayon de votre grâce au milieu même du plus sombre orage (B 2 r°).

C'est la douceur de Dieu qui enchante Thérèse. Alors qu'elle s'est peu arrêtée dans son autobiographie à la description des états plus extraordinaires où Dieu la plonge parfois, elle insiste sur la paix que Dieu lui accorde sans cesse (on trouve 42 mentions de la paix dans les manuscrits), et sur la brise légère qui la caresse : « Mon union avec Jésus se fit, non pas au milieu des foudres et des éclairs, c'est-à-dire des grâces extraordinaires, mais au sein d'un *léger zéphyr* semblable à celui qu'entendit sur la montagne notre père saint Élie » (A 76 v°; cf. A. 36 v°, où on peut lire la même pensée exprimée dans les mêmes termes; et A 48 r°; C 5 r°). Plus la manifestation de Dieu est douce, plus aussi, semble-t-il, pour Thérèse, elle correspond à l'être de Dieu qui n'est qu'amour et tendresse, ou, si l'on préfère, qui n'est que miséricorde. Car la miséricorde de Dieu se révèle à Thérèse comme la douce et tendre sollicitude du Dieu infini pour une petite âme qu'il conduit depuis toujours.

Dieu a tenu compte de la faiblesse de Thérèse lorsque survint l'épreuve de la mort de sa maman; il lui a donné, en ses sœurs Pauline et Marie, les mères les plus tendres, les plus désintéressées (A 13 r°). Et même au creux de la plus dure épreuve, Thérèse comprendra que Dieu agit avec elle en toute miséricorde, proportionnant tout à sa faiblesse : « O ma Mère, jamais je n'ai si bien senti combien le Seigneur est doux et miséricordieux, il

ne m'a envoyé cette épreuve qu'au moment où j'ai eu la force de la supporter, plus tôt je crois bien qu'elle m'aurait plongée dans le découragement... » (C 7 v°). Ainsi en alla-t-il tout au long de cette vie où fut plantée la croix. Thérèse aimera répéter les paroles du psaume du Bon Pasteur : « Le Seigneur est mon Pasteur, je ne manquerai de rien. Il me fait reposer dans des pâturages agréables et fertiles. Il me conduit doucement le long des eaux. Il conduit mon âme sans la fatiguer... » (A 3 r°). Et, pressentant peut-être l'épreuve : « Mais lors même que je descendrai dans la vallée de l'ombre de la mort, je ne craindrai aucun mal; parce que vous serez avec moi, Seigneur! »

Thérèse chante donc la conduite miséricordieuse de Dieu tout au long de sa vie. Et sa pensée s'arrête à en marquer les caractères plus particuliers. Elle considère tout d'abord que ces grâces ne furent pas des dons juxtaposés mais le développement d'une *vie* d'amour. Jésus l'a toujours fait grandir en la fortifiant. Il l'a fortifiée par l'aliment de la doctrine : doctrine reçue de l'extérieur, par l'instruction religieuse de l'enfance ou la lecture de livres qui éclairèrent sa foi et sa vie chrétienne : l'*Imitation,* puis la lecture des conférences de l'abbé Arminjon sur la fin du monde présent et les mystères de la vie future, et dont elle nous dit : « Cette lecture fut encore une des plus grandes grâces de ma vie, je la fis à la fenêtre de ma chambre d'étude et l'impression que j'en ressentis est trop intime et trop douce pour que je puisse la rendre » (A 47 v°). Plus tard encore, la lecture de saint Jean de la Croix : « Ah! que de lumières n'ai-je pas puisées dans les œuvres de notre père saint Jean de la Croix; à l'âge de dix-sept à dix-huit ans je n'avais pas d'autre nourriture spirituelle » (A 83 r°). « Mais plus tard, ajoute-t-elle, tous les livres me laissèrent dans l'aridité ». Jésus se fit alors son maître :

> J'ai remarqué bien des fois que Jésus ne veut pas me donner de provisions, il me nourrit à chaque instant d'une nourriture toute nouvelle; je la trouve en moi sans savoir comment elle y est... Je crois tout simplement que c'est Jésus lui-même caché au fond de mon pauvre petit cœur qui me fait la grâce d'agir en moi et me fait penser tout ce qu'il veut que je fasse au moment présent (A 76 r°).

Ainsi Jésus se fait lui-même son guide dans l'ascension vers la sainteté. Il l'instruit sur la perfection. Thérèse insiste dans ses manuscrits sur les lumières que Jésus lui donne tout au long de sa vie spirituelle; il lui communique en secret ou dans une grande lumière tout ce qu'il attend des âmes qui ont choisi de l'aimer parfaitement (A 49 r°). Thérèse fait donc part à Mère Agnès de ses progrès dans la perfection : ses lumières sur la pauvreté (A 74 r°); sur l'humilité (*ibid.*, v°), sur la mortification (*ibid.*). Et elle reviendra, dans son manuscrit adressé à Mère Marie de Gonzague, sur ces vertus : la charité fraternelle qu'elle « découvre » à cette époque, la pauvreté encore (C 16 v°; 19 v°); l'abnégation du cœur et le détachement dans les affections (C 20 r°); l'esprit de prière.

Mais il est un autre plan, plus typiquement thérésien, où se manifeste la conduite miséricordieuse de Dieu : celui des *désirs*. Toute la lettre à la Mère Marie du Sacré-Cœur (B) s'efforce de situer le désir dans la vie spirituelle. L'âme contemplative est avant tout pour Thérèse une âme de désir. Les siens sont immenses, infinis (B 2 v°; 3 r°), embrassant toutes les vocations dans l'Église. Et elle sait que Dieu ne donne les désirs que parce qu'il veut les accomplir. C'est une des lois de l'action miséricordieuse de Dieu que de donner les désirs afin de préparer l'âme aux opérations de son amour. Ce point est constant chez sainte Thérèse : « Le bon Dieu m'a montré la même miséricorde qu'il montra au roi Salomon; il n'a pas voulu que j'aie un seul désir qui ne soit rempli... » (A 81 r°). Cela suppose certes une très grande pureté de cœur qui ne désire que selon Dieu, mais la pureté de Thérèse est telle qu'elle peut conclure de son désir à sa réalisation : « Je sais que Jésus ne peut désirer pour nous de souffrances inutiles et qu'il ne m'inspirerait pas les désirs que je ressens s'il ne voulait les combler » (A 84 v°; cf. B 4 v°; C 31 r°; N. V. p. 94; 195). Et elle peut affirmer : « Jamais il ne m'a fait désirer quelque chose sans me le donner » (A 71 r°; cf. C 31 r°). Que ce soit pour la joie ou pour l'épreuve, la miséricorde de Dieu prépare le cœur de Thérèse. Ainsi tout ce qui lui advient, étant d'avance désiré, peut-il être accueilli avec grande douceur.

La pureté de regard de Thérèse, comparable à celle de sainte Thérèse d'Avila ou de saint Jean de la Croix, lui permet de discerner parfaitement les opérations de Dieu en elle. Les faveurs ne la surprennent pas : elle sait reconnaître « le mystère des privilèges de Jésus sur son âme » (A 1 r°). Nous avons déjà entrevu le mystère des prévenances que Dieu, dans sa pure miséricorde, lui a prodiguées gratuitement (A 3 v°; C 35 r°). Il nous reste maintenant à voir la grâce excellente qui lui est accordée : Dieu l'introduit dans une petite voie, « une petite voie toute nouvelle » dont elle sera la messagère (C 2 v°).

Cette voie se caractérise par le même mot qui termine les trois manuscrits : l'amour, « le cantique toujours nouveau de l'amour » (A); « une légion de petites victimes dignes de ton amour » (B); « que je m'élève à lui par la confiance et l'amour » (C.) C'est donc la voie même de l'amour que suit Thérèse : un amour miséricordieux qui demande le don total du cœur, un amour qui se manifeste par une confiance absolue.

Il est possible que cette voie ne nous apparaisse pas « toute nouvelle »! c'est peut-être que, en grande partie sous l'influence de Thérèse, la vie chrétienne contemporaine l'a faite sienne. Mais du temps de Thérèse, il n'en allait pas toujours ainsi. Rapportons simplement la réaction de Mère Geneviève, qui fut maîtresse des novices de sainte Thérèse, à une épreuve portant sur la fidélité à sa vocation : « Ne sachant plus que faire, incapable de prier, je m'assis près de notre lit (il était tard, c'était après Matines), lorsque dans le silence de la nuit, une voix étrange et qui semblait venir du dehors me dit très haut et distinctement : « Tu as pu et tu n'as pas voulu! »... Saisissant mon crucifix, je le tendis vers l'endroit d'où venait cette voix et répondis : « Pardonnez-moi, mon Dieu!... pardonnez-moi!... Voici ma caution!... » Je demeurai toute la nuit dans une angoisse mortelle, *sous le coup de la justice divine,* prête à me précipiter aux abîmes... » (Introduction, t. II, p. 53-54). La réaction de Mère Geneviève est substantiellement celle de la crainte. Nous ne la concevons guère en sainte Thérèse. Et il est vrai que Mère Geneviève elle-même donnera plus tard à sainte Thérèse une bien autre consigne : « Servez Dieu avec paix et avec joie; rappelez-vous,

mon enfant, que notre Dieu, c'est le Dieu de la paix » (A 78 r°). Thérèse sait que la loi d'amour a succédé à la loi de crainte (B 3 v°). Sa confiance en Dieu, le Bon Dieu, ne se démentira jamais.

Elle ressent d'autant plus le besoin de cette confiance qu'elle expérimente davantage sa faiblesse. La même lucidité qui lui donne de discerner la grâce de Dieu, lui fait apercevoir aussi tous les dangers que court son amour, mais surtout son impuissance fondamentale à avancer d'elle-même dans les voies de la sainteté. Si Jésus ne la porte, elle ne parviendra jamais à gravir la haute et lumineuse montagne de la perfection. Il faut que Dieu la prenne en ses bras.

Telle est sans doute l'une des résonances essentielles que Thérèse donne au mot victime qu'elle emploie pour désigner son attitude devant l'amour miséricordieux qui ne demande qu'à s'épancher. Il n'y a pas d'abord dans ce mot, encore qu'il le contienne, l'élément de souffrance et de destruction que l'on y voit communément et qui caractérisait peut-être l'attitude de victime de justice pour apaiser la colère divine. La victime de l'amour miséricordieux est consumée comme toute victime, mais elle trouve en cette consommation la transformation en l'amour :

> Pour satisfaire la justice divine, il fallait des victimes parfaites, mais à la loi de crainte a succédé la loi d'Amour, et l'Amour m'a choisie comme holocauste, moi faible et imparfaite créature... Ce choix n'est-il pas digne de l'Amour ? Oui, pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en *feu* ce néant (B 3 v°).

Le désir de Thérèse que Jésus se choisisse « une légion de petites victimes de son amour » (B 5 v°) a donc cette signification profonde : que Jésus ne tienne compte de la faiblesse et de l'imperfection des âmes que pour s'abaisser jusqu'à elles, les attirer sans cesse, ou plutôt, pour reprendre une comparaison de sainte Thérèse, pour s'emparer d'elles comme un aigle d'un petit oiseau et « remontant avec lui au foyer de l'amour, tu le plongeras pour l'éternité dans le brûlant abîme de cet Amour auquel il s'est offert en victime » (B 5 v°). Faiblesse, petitesse et confiance s'appellent sans cesse. La grandeur de Thérèse est d'avoir accepté sa petitesse que la confiance à transformée.

L'histoire de l'âme de Thérèse, que nous venons de parcourir si rapidement nous permet de mieux comprendre son message et en donne la signification authentique. Rappelons ici les paroles de S. S. Pie XI lors de l'Approbation des miracles pour la béatification de la sainte : « Que veut nous dire la « petite Thérèse », qui s'est faite, elle aussi, une parole de Dieu ? Car Dieu parle par ses œuvres et c'est le propre de ceux qui lui sont le plus unis de nous parler, eux aussi, non par des mots, mais par leurs œuvres. »

Thérèse fut parole de Dieu. Tout ce qui s'est accompli en elle est devenu lumière à la clarté de son amour. Ses faiblesses, son impuissance, ses tentations, les fautes mêmes, elle les a transfigurées dans l'amour. Celui-ci, comme en un prisme, s'est réfracté en son être pour laisser apparaître la douceur de la miséricorde. La parole que Thérèse exprime au monde est parole de miséricorde : « A moi il a donné sa miséricorde » (A 83 v°).

Elle n'a pu être faite si profondément parole de Dieu que par la pureté de son cœur. Formé par une famille authentiquement chrétienne, ravie dès son enfance par l'amour de Jésus, vivant déjà dans le Ciel, cette enfant s'est abandonnée totalement à l'action de Dieu sur son âme. Elle a accueilli l'Amour transformant sans jamais mettre d'obstacle. Transformée en l'Amour, elle est devenue participante de sa lumière.

Sa vie était le miroir de son amour. Cette âme transparente put alors exprimer par la parole la manifestation de Dieu en elle. Elle était si simple, si candide, au sens étymologique du terme qui dit ardeur et éclat, qu'elle a laissé transparaître sans projeter d'ombre le monde intérieur que Dieu avait préparé. En écrivant son autobiographie, elle ne risquait plus de dissiper son cœur en l'occupant de lui-même, elle ne s'occupait que de Dieu. Car c'est Dieu qui lui a tout donné : son corps, son âme, sa famille, sa pureté et son amour même, Dieu qui, en couronnant les mérites des saints couronne ses propres dons.

Mais ce serait se méprendre singulièrement que de vouloir exiler cette si pure parole, à cause même de sa pureté, dans un Ciel lointain. Thérèse est parole de Dieu à notre monde. Ce monde où brille « l'éclat ténébreux des fêtes de la terre » (C 29 v°), sans foi, sans espérance, sans amour, et qui vit plus que jamais sous la

crainte, encore que ce ne soit pas celle de Dieu, n'est pas étranger à l'aventure spirituelle de cette sainte dont l'amour a embrassé le monde entier : les saints et les pécheurs. Sa dernière phrase écrite s'adresse précisément au monde enténébré : « Ce n'est pas parce que le bon Dieu dans sa *prévenante* miséricorde a préservé mon âme du péché mortel que je m'élève à lui par la confiance et l'amour » (C 36-37, cf. N. V., pp. 60-61).

Thérèse est bien de la famille de ceux qui souffrent et qui peinent : « Oui, je suis comme un voyageur fatigué, harassé, qui tombe, en arrivant, à la fin de son voyage!... Oui, mais c'est dans les bras du bon Dieu que je tombe » (N. V., 15 sept., p. 181).

P. Ch. A. Bernard, s.j.

SAINT CYRILLE ET SAINT MÉTHODE
*Apôtres des Slaves**

En 826 ou 827, sous le règne de l'empereur Michel II, vivait à Thessalonique, la ville la plus importante de l'empire byzantin après la capitale, un homme appelé Léon, « noble, riche et revêtu de la dignité de drongaire », c'est-à-dire chef d'unité sous les ordres d'un stratège. Il était de plus, « comme Job autrefois », un orthodoxe fidèle et élevait ses sept enfants dans la crainte du Seigneur.

Très tôt, le plus jeune, Constantin, se signala comme un enfant prédestiné. Confié à une nourrice, il en refusait le lait, n'acceptant que celui de sa mère, en « bon rejeton de bonne race ». A l'âge de sept ans, il eut un songe assez singulier où il était question de le marier : son père, l'officier, imitant ce qui se passait parfois à Byzance lorsqu'il était question de présenter sa future femme à un prince héritier, avait organisé en faveur de son fils un concours de beauté où avaient été convoquées les plus

* Cette étude a été faite en fonction des deux légendes slavonnes des saints Cyrille et Méthode publiées par F. Dvornik à la fin de son ouvrage, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933. M. Dvornik, que je suis, y démontre que le texte de ces légendes concorde parfaitement avec ce que l'on sait de la vie et de l'histoire byzantine au IX^e^ siècle et constitue un document sûr, compte tenu d'un genre littéraire où le merveilleux (ici relativement discret) a toujours sa part. Pour le contexte historique, j'ai suivi également F. Dvornik, *Les Slaves, les Bulgares et Rome au IX^e^ siècle*, Paris, 1926, et J.-B. Bury, *A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basile I*, Londres, 1912, toujours excellent.

belles personnes non pas de l'empire, mais plus modestement, de la région de Thessalonique. Constantin, la chose allait de soi, choisit la plus séduisante, celle « dont le visage resplendissait, magnifique dans sa parure d'or et de pierres précieuses ». Elle s'appelait Sophia, c'est-à-dire sagesse.

L'enfant était en effet merveilleusement doué pour les disciplines intellectuelles. A la maison, à l'école du grammairien, il étonnait tout le monde par une mémoire si rapide qu'il apprit par cœur les « sermons » (discours) de saint Grégoire de Nazianze, appelé en Orient Grégoire le Théologien, — ou tout au moins une partie de ces discours, car, au nombre de quarante-cinq, ils remplissent un in-folio dans l'édition des Mauristes.

Lorsque Constantin fut sorti de l'enfance, on jugea convenable de l'envoyer faire ses études supérieures à Constantinople. A cette époque, vers 843, l'enseignement officiel, restauré depuis une dizaine d'années par l'empereur Théophile jouissait d'une grande renommée sous l'impulsion du grand logothète Théoctiste. Ce fonctionnaire, introducteur des ambassadeurs, ministre des affaires étrangères et de plus fort influent à la cour, ayant remarqué l'intelligence du jeune homme, l'introduisit à l'université. Là encore Constantin fit merveille. En trois mois, dit la légende, il assimila la grammaire, c'est-à-dire, complétant les premières notions enseignées dans les écoles élémentaires, tout un programme de connaissances littéraires qui comprenait l'étude des dialectes, de syntaxe, de la sémantique et l'explication des auteurs. Homère, cette Bible de tout Hellène cultivé, en formait la base. Et ce n'était encore qu'une partie du programme universitaire : il fallait y ajouter la rhétorique, liée à la philosophie, la dialectique, la cosmologie, l'arithmétique, la musique et « tous les arts helléniques », en d'autres termes, le cycle complet du *trivium* et du *quadrivium*. Ce savoir encyclopédique fut aisément absorbé par l'étudiant.

Il avait d'ailleurs d'excellents maîtres, dont Léon le Mathématicien, l'ancien archevêque de Thessalonique déposé pour iconoclasme, puis rétabli dans ses fonctions de professeur et nommé, plus tard, au palais de la Magnaure, recteur de l'enseignement officiel. Un autre maître éminent était le très savant Photius, promis à d'autres destinées.

Ami et protégé du grand logothète, présenté au Palais, Constantin pouvait raisonnablement penser à une brillante carrière de professeur, vestibule ordinaire des plus hautes charges de l'État. C'était aussi l'avis de Théoctiste, lequel, lui ayant offert « une masse d'or » et fait miroiter à ses yeux un avenir mieux qu'honorable, pensait de plus qu'une de ses filleules, « jolie, riche et noble », conviendrait au jeune homme. Mais lui, fidèle à la vision de son enfance, préférait « Sophia », la philosophie, c'est-à-dire, comme pour tous les penseurs de la chrétienté orientale, la connaissance de Dieu. Ainsi, expliquait-il à Théoctiste, friand de telles conversations, cette science « nous enseigne jusqu'à quel degré on peut s'approcher de Dieu et nous montre que les choses sont créées à l'image et ressemblance de Dieu ».

De tels propos, Théoctiste ne pouvait titrer qu'une conclusion. Il alla trouver l'impératrice Théodora et lui dit : « Faisons-le tondre ; il entrera dans les ordres et deviendra « bibliothécaire » auprès du patriarche, à Sainte-Sophie. » C'était tout ce que désirait Constantin, qui n'aimait que la piété et les livres. Ainsi gravit-il tous les degrés qui, vers 857, le conduisirent au sacerdoce. Entre temps, il exerça la charge de « chartophylax » auprès du patriarche Ignace, dirigeant le bureau des notaires et réglant un certain nombre de questions ecclésiastiques.

Sans doute, les relations avec le patriarche, personnage inflexible et ennemi des livres, comme c'était le cas de beaucoup de moines, furent parfois difficiles. Un jour, on constata la disparition du « chartophylax ». On mit six mois à le découvrir, caché dans un monastère de la « Mer étroite » (le Bosphore). Mais il ne réintégra pas le palais patriarcal et accepta une chaire de philosophie à l'université. Il s'y fit tout de suite une réputation, si l'on en juge par un épisode de la légende.

Depuis le 11 mars 843, fête de la Restauration de l'Orthodoxie qui marquait le triomphe des saintes images, la querelle iconoclaste était officiellement terminée, mais à l'époque qui nous occupe, il en subsistait de très graves séquelles. L'ancien patriarche, l'Oriental Jean Hylilas, plus connu grâce à sa science sous le nom de Jean le Grammairien et célèbre pour son acharnement contre les iconodules, demeurait inébranlable sur ses positions.

Pour tenter de le convaincre, on lui dépêcha Constantin. Le vieux lutteur l'accueillit avec mépris : « Il ne faut pas chercher des fleurs en automne ni provoquer au combat un Nestor, comme on ferait d'un jeune homme. » La légende ajoute que, pressé par les arguments du philosophe, « le vieillard se tut, rempli de honte », ce qui semble bien improbable. Si cette conférence eut effectivement lieu, on peut en déduire que Constantin était alors un des rares à pouvoir se mesurer avec un adversaire si prodigieusement instruit qu'on le soupçonnait de sorcellerie.

Vers 850-851, Constantin, qui n'était pas encore prêtre, fit partie d'une ambassade envoyée par Théoctiste chez « les Agarènes, qu'on appelle aussi Sarrasins », toujours inquiétants pour l'empire. A Byzance, ces missions étaient fréquentes et, dans les affaires de la politique extérieure, l'Église et le Palais s'épaulaient fermement : on prenait soin de doser le personnel des ambassades de telle sorte que tout gain religieux se doublât d'un avantage diplomatique. S'il n'en résultait rien de précis, du moins les envoyés rapportaient-ils toujours une moisson de renseignements dont les services byzantins savaient tirer profit.

C'est ainsi que Constantin fut reçu parmi les magnificences de Samarra, au nord de Bagdad, au milieu « des maisons d'or, d'argent, de pierres précieuses et de perles », où le calife Mutawakkil avait sa résidence. Les discussions sur la Trinité, au cours desquelles les Arabes reprochaient aux chrétiens de couper Dieu en trois, se terminèrent à l'avantage de Constantin. A l'occasion, le Byzantin savait faire valoir les ressources de son esprit délié. Comme les Agarènes avaient fait peindre des diables sur les portes des chrétiens, ils lui en demandèrent l'explication. « Je vois des images de diables, répondit-il, je suppose qu'il s'agit de maisons de chrétiens, car les démons, ne pouvant habiter avec eux, s'enfuient hors de leur présence. Mais lorsque ce signe ne se trouve pas au dehors, c'est que les démons sont au dedans, avec les gens. » Ces paroles, peu aimables, déplurent à ses interlocuteurs, qui tentèrent de l'empoisonner.

Quelques années après cette mission, le logothète Théoctiste fut assassiné (856) et le jeune empereur Michel III, soutenu par son oncle, le césar Bardas, gouverna après avoir eu soin d'obtenir le départ de sa mère Théodora. La légende, muette sur ces

événements, rapporte seulement que Constantin, ayant quitté sa charge de professeur, abandonna tout pour se fixer « en un lieu tranquille [...] sur le mont Olympe, près de son frère Méthode ». Il est vraisemblable que, décidé à ne pas servir les assassins de son protecteur et à ne pas courir de risques en restant à Constantinople, il jugea prudent de se réfugier dans un genre de vie qui offrait alors une retraite à tous les malchanceux de la politique.

C'est à cette occasion que, pour la première fois, la légende de Constantin mentionne Méthode. Méthode a, lui aussi, sa légende, plus courte, plus sobre et non moins suggestive.

L'hagiographe, comme il se doit, dit beaucoup de bien de son héros. D'intelligence moins vive que son dernier frère, Méthode apparaît comme un garçon plein de sagacité, réservé et assez remarquable pour recevoir plus tard, « une principauté à gouverner ». Sur la nature de ce gouvernement, on est réduit aux conjectures. C'était peut-être une « archontie », fraction du thème militaire et administratif de Thessalonique. Ce qui semble certain, c'est que Méthode, qui, comme son frère, parlait la langue des Slaves et connaissait leurs mœurs, était destiné à faire carrière dans des régions — Macédoine, Hellade, Péloponèse — où les Slaves étaient nombreux.

Toutefois, après un certain nombre d'années, échangeant « les obscurités terrestres contre les idées célestes [...], il s'en alla au mont Olympe, où vivent les saints pères. Ayant reçu la tonsure, il revêtit le costume noir et obéit dans l'humilité ».

Le mont Olympe, sur la rive asiatique, dans la région de Brousse, était depuis un siècle le centre d'une colonie monastique très florissante. Nombreux étaient les moines et diverses les observances. Là, comme aux premiers temps du monachisme, les initiatives individuelles pouvaient s'exercer librement, selon le genre de vie que l'on choisissait, dans des monastères, dans des groupements de moindre importance qui rappelleraient les skites ou encore dans des ermitages. Les saints de grand prestige ne manquaient pas. C'est au Sakkoudion, dans l'ancienne propriété de sa famille, qu'avait d'abord milité Théodore de Stoudion, qui, plus tard, tout en admirant l'ascèse des ermites, leur reprocha cependant d'être des contemplatifs trop individualistes et portés

à l'oisiveté. Ils avaient en outre été modérés pendant la querelle des images et conciliants après la victoire des iconodules. Ce climat de paix et de discrétion plaisait certainement à Méthode, qui était un humble, et tout autant à Constantin, assuré d'y trouver un refuge, des livres, le loisir de prier et l'expérience des pratiques monastiques.

Arrivé à l'Olympe en 856, Constantin n'y resta que trois ans. En 859, Byzance était divisée par la querelle d'investiture qui mettait aux prises Photius, le nouveau Patriarche, et Ignace, son prédécesseur déposé par Bardas. Tandis que les moines du Stoudion prenaient violemment parti pour Ignace, ceux de l'Olympe, plus pacifiques, n'avaient pas tous des griefs à formuler contre Photius. Aussi le nouveau patriarche n'eut-il pas de peine à faire rentrer en grâce son ancien élève et à le réinstaller dans sa chaire universitaire.

Lorsque, l'année suivante, il fut question d'envoyer une mission chez les Khasars, peuplade de race turque convertie au judaïsme et installée entre la mer d'Azov et la Caspienne, on se souvint que Constantin avait déjà fait partie d'une ambassade analogue chez les Sarrasins.

D'après la légende, ces Khazars seraient venus demander des missionnaires à Byzance. Leurs envoyés dirent à l'empereur : « Nous connaissons dès l'origine un Dieu supérieur à toutes choses. Nous l'adorons, tournés vers l'est, et nous observons en plus d'autres habitudes honteuses. Les Hébreux nous conseillent d'adhérer à leur foi [...] D'un autre côté les Sarrasins nous entraînent à leur croyance en nous offrant la paix et de nombreux cadeaux [...] Puisque vous êtes une grande nation et que vous tenez votre empire de Dieu, nous vous prions de nous envoyer un homme versé dans les lettres, car, s'il réfute les Hébreux et les Sarrasins, nous adhérerons à votre foi. » L'empereur dit alors à Constantin : « Philosophe, va chez ces gens et réponds-leur sur la Trinité. » Constantin répondit : « Si tu me l'ordonnes, j'irai à pied, sans chaussures. » L'empereur lui dit : « Puisque tu connais la majesté et la puissance de l'empereur, tu iras avec honneur et avec l'appui de l'empereur. »

En réalité, il s'agissait une fois de plus d'une de ces missions politico-religieuses auxquelles se prêtait volontiers l'Église de

Constantinople. A ce moment même, le but de l'ambassade envoyée en Khazarie était de resserrer les liens entre l'empereur et les Khasars contre les Rhôs (Russes) qui précisément, en juin 860, attaquèrent avec deux cents vaisseaux la « ville gardée de Dieu ».

Constantin n'était pas le chef de la mission. Il était accompagné de son frère Méthode, qui « servit comme un esclave son frère cadet ».

La route vers la Khazarie passait par la presqu'île de Crimée. Cherson, sur la mer Noire, siège d'une circonscription administrative et militaire et centre commercial important, était l'étape normale des marchands, soldats ou missionnaires. Constantin eut le temps d'y apprendre, sans doute rapidement, l'hébreu, le samaritain et le russe, plus vraisemblablement l'écriture gothique inventée par Ulfila à la fin du IV^e^ siècle, dont « il discerna les voyelles et les consonnes ». Mais l'événement le plus extraordinaire de ce séjour fut la découverte, à Cherson, des restes d'un martyr, Clément, dont il convient de redire qu'il ne fut jamais le saint Clément de Rome, troisième successeur de Pierre. A cette époque, il est vrai, on ne s'embarrassait pas de pareilles confusions, tant était grande la crédulité aux reliques. Sur l'initiative de Constantin, on mit à la mer un bateau chargé « de tout le clergé et d'hommes pieux [...] A leur arrivée, ils se mirent à sonder en chantant. Immédiatement on sentit une forte odeur d'huile et d'encens, puis apparurent les saintes reliques ».

Après cette découverte, la caravane longea le « Marais méotide » (mer d'Azov) et se dirigea vers « les Portes Caspiennes des montagnes du Caucase » pour atteindre Semender, résidence estivale du Khagan des Khazars, dans la région de l'actuelle Derbent, près de la Caspienne. Les Khazars lui firent bon accueil. Comme, ignorant la qualité de Constantin, ils hésitaient sur la place à lui donner à table, celui-ci répondit comme on savait faire à Byzance : « J'ai eu un ancêtre très grand et très célèbre, placé près de l'empereur, mais ayant refusé la place d'honneur qu'on lui avait donnée, il fut chassé [...] Je suis le descendant d'Adam. » Au cours du banquet, on but à la divinité et l'on discuta tous les problèmes qui préoccupaient les Khasars au sujet de la religion des Hébreux et des Sarrasins.

Face aux barbares, l'apologétique que l'hagiographe prête à Constantin ne se mettait pas en peine. Les raisons invoquées en faveur de la Trinité eussent été considérées ailleurs plus ingénieuses que décisives. S'adressant au roi, le Philosophe lui expliqua très simplement : « Si quelqu'un t'honore sans honorer ta parole et ton esprit, et si un autre honore les trois, lequel est le plus respectueux ? » Cet argument *ad majestatem principis* resta, paraît-il, sans réplique. Les preuves de l'Incarnation sont tout aussi curieuses : « Comment ne pas qualifier de stupides ceux qui affirment que Dieu ne saurait être contenu dans l'homme ? Il l'a bien été par la mer, l'orage et la fumée, lorsqu'il est apparu à Moïse et à Job. » Convaincu à son tour, le premier conseiller dit aux Sarrasins : « Avec l'aide de Dieu, notre hôte a abattu tout l'orgueil des Juifs et a jeté le vôtre comme une ordure de l'autre côté du fleuve. » Il en résulta deux cents baptêmes et, de la part du prince, la promesse, non tenue, de se faire chrétien. De surcroît un autre résultat, et non le moindre, était obtenu, puisque le khagan déclara : « Nous sommes tous alliés et amis de ton empire, prêts à te servir là où tu auras besoin de nous. »

De retour à Constantinople, Constantin « vivait paisiblement et, se tenant dans l'église des Saints-Apôtres, priait Dieu ». Méthode, lui, fut nommé higoumène du monastère de Polychron, dans la colonie de l'Olympe. Mais ce ne fut pas pour longtemps.

En 862, venant de Grande Moravie (Slovaquie et partie de la Bohême), une ambassade du prince Rastislav arrivait à Constantinople. Rastislav, mal à l'aise entre Louis le Germanique et les Bulgares, recherchait l'appui de Byzance. Non sans raison, il pensait qu'un moyen d'assurer l'indépendance de ses Slaves serait d'avoir un clergé indigène. A Constantinople, l'intérêt de cette démarche n'échappait ni à l'empereur Michel III ni au césar Bardas ni non plus au patriarche Photius, l'homme le plus intelligent de son temps. Bardas y voyait certainement une extension de l'influence byzantine dans des régions lointaines où la capitale n'était guère connue que par les marchands qui s'aventuraient au delà du Danube. Ainsi aurait-on un allié éventuel contre les Bulgares. L'implantation de la piété et des rites byzantins accoutumerait les Moraves à se tourner comme naturellement vers

Constantinople. Photius pensait de même, et c'était aussi pour lui la perspective d'un immense diocèse qui, rattaché au patriarcat, se détournerait de Rome au moment précis où il était en conflit avec le pape.

Les deux légendes, qui sont muettes sur ces intentions, présentent les ambassadeurs comme chargés d'une mission strictement religieuse. Celle de Méthode ajoute simplement au nom de Rastislav celui de son neveu Svatapluk. « Par la grâce de Dieu, nous allons bien. Chez nous, pour nous enseigner, sont venus de nombreux chrétiens, Italiens, Grecs, Germains, qui nous ont instruits de différentes manières. Nous autres Slaves, nous sommes des gens simples et nous n'avons personne pour nous enseigner la vérité [...] Envoie-nous donc, Seigneur, un homme capable de nous enseigner la vérité. » L'empereur Michel s'adressa à Constantin : « Philosophe, entends-tu cette parole ? Aucun autre que toi ne peut le faire. Vas-y et emmène ton frère l'higoumène. Car vous êtes tous deux de Thessalonique et tous les Thessaloniciens savent bien le slave. »

La légende de Constantin donne d'autres précisions. L'ambassade aurait demandé un évêque, marquant ainsi l'intention de Rastislav de se rendre indépendant du clergé local. Et, précise-t-elle, cet évêque devait être capable d'instruire les Slaves dans leur langue. « Je m'y rendrai avec joie, répondit le Philosophe, s'ils ont des lettres pour leur langue. » Or ces lettres n'existaient pas. Prétendre enseigner sans elles, c'était « écrire sur l'eau ». D'autre part, inventer un alphabet eût pu, à cette époque, sembler suspect et peut-être hérétique. Il fallait donc un miracle, et le miracle se produisit. Dieu révéla au Philosophe l'écriture slavonne. Ayant immédiatement composé les caractères, il traduisit le prologue de saint Jean, ou, selon la légende de Méthode, composa un discours. L'écriture glagolitique, base de toute la civilisation slave, était trouvée.

On peut raisonnablement supposer, à la suite de M. Dvornik, que, parmi les nombreux Slaves de l'empire, le clergé, tout en célébrant la liturgie en grec, prêchait déjà en slave et transcrivait en caractère grecs les mots difficiles. Cette graphie n'était cependant qu'un palliatif, puisque les sons ne pouvaient se traduire par des signes propres. Le trait de génie de Constantin est d'avoir

tiré de la minuscule grecque un alphabet qui, enrichi d'autres signes peut-être empruntés à l'hébreu et au copte, correspondît exactement aux sons. Cet événement extraordinaire eut lieu à Constantinople avant le départ de la mission. Sur-le-champ, Constantin traduisit un certain nombre de textes.

Au printemps de 863, les deux frères s'acheminèrent vers la Grande Moravie avec une caravane de prêtres, de moines et de marchands. Bien reçus par Rastislav, ils gagnèrent rapidement tout son peuple. Non seulement ils parlaient la langue du pays, mais prenaient des initiatives inédites. Après avoir traduit en slavon les passages importants de l'Écriture et les prières canoniales, ils décidèrent aussi de célébrer la liturgie en slavon. Des deux liturgies à adapter, la byzantine et la romaine, on eût pu s'attendre à ce que, Grecs et de culture hellénique, ils choisissent la première. Ce fut sans doute pour ne pas dérouter leurs ouailles qu'ils optèrent pour le rite latin. Pour Rome, cette innovation était d'une grande hardiesse. Byzance, qui n'hésitait pas à traduire sa liturgie à l'usage des peuples qu'elle évangélisait, pouvait de son côté s'étonner que ses missionnaires eussent préféré le rite latin. En Moravie, ce furent trois ans de succès : non seulement les Moraves comprenaient leur religion, mais sur le plan ethnique et politique, ils se sentaient plus indépendants de leurs voisins.

Le clergé allemand, dont la liturgie et la prédication avaient été si peu comprises des Slaves, considérait d'un œil hostile le travail des nouveaux missionnaires : « Cela ne glorifie pas Dieu [...]. Il n'a choisi que trois langues, l'hébreu, le grec et le latin. » Constantin, dont on connaît l'esprit d'à-propos, leur répliquait qu'ils étaient trilinguistes, Pilatiens, « parce que Pilate avait ainsi rédigé l'inscription du Seigneur », et donc hérétiques. Tout en polémiquant, il jugeait nécessaire de constituer une hiérarchie slave, si l'on voulait assurer l'avenir. Or il n'était que prêtre, et son frère l'higoumène ne l'était même pas. A Constantinople, le patriarche saurait y pourvoir, si on allait le renseigner et lui présenter des personnages dignes de l'épiscopat (866).

Si l'on ne suivait pas la voie romaine Belgrade-Nich-Andrinople, on pouvait gagner Belgrade et atteindre Thessalonique par la Morava bulgare et le Vardar. On ne sait quelles raisons

décidèrent les deux frères à passer par Venise qui, malgré ses relations avec Byzance, présentait un long détour. Chemin faisant, ils s'arrêtèrent en Pannonie, où le prince Kocel « prit tant de plaisir aux lettres slaves qu'il décida de les apprendre ».

A Venise, les voyageurs furent accueillis sans charité. « Des évêques, des prêtres, des moines s'étaient rassemblés contre (Constantin) comme des corbeaux devant un faucon et avaient développé l'hérésie des trois langues en disant : « Dis-nous, homme, comment tu as fabriqué des livres pour les Slaves [...] alors que personne avant toi ne l'a découvert, ni les apôtres, ni le pape romain, ni Grégoire le Théologien, ni Jérôme, ni Augustin ? » L'accusation était grave, et tout autant la manière dont elle était formulée : on avait vite fait alors de taxer de magie ou de sorcellerie toute invention qui déroutait les habitudes acquises .Dans le cas précis, le grief pouvait se doubler d'hérésie. Aussi bien Constantin devait-il sauvegarder non seulement son œuvre, mais encore sa personne. Il le fit dans un long discours où il eut l'habileté de se couvrir de l'autorité de saint Paul (1 Cor., 14, 5-40) : « Est-ce que la pluie, envoyée par Dieu, ne tombe pas également pour tout le monde ? [...] N'avez-vous pas honte de ne fixer que trois langues et d'ordonner que tous les autres peuples et nations restent aveugles et sourds ? Dites-moi si vous faites de Dieu un impotent qui ne peut rien faire ou un envieux qui ne le veut pas ? Nous avons de nombreux peuples qui connaissent l'Écriture et louent Dieu chacun dans sa langue : Arméniens, Perses, Abasgues, Ibères (Géorgiens), Sougdes, Goths, Avars, Turces (?), Khasars, Arabes, Égyptiens, Syriens et beaucoup d'autres encore [...] Si, par la langue, vous ne donniez pas une parole distincte, comment saurait-on ce qui se dit ? Vous parlerez en l'air. Si nombreux que puissent être, par exemple, dans le monde les divers sons, aucun d'eux n'est sans signification. Si donc je ne connais pas le sens du son, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera pour moi un barbare [...] Je rends grâce à Dieu de ce que je parle plus de langues que vous tous. Mais mieux vaut prononcer cinq mots avec mon intelligence pour instruire les autres que dix mille mots en une langue (incomprise). »

A Rome régnait alors l'énergique Nicolas Ier. Ayant appris la présence de missionnaires à Venise, il les convoqua. Les deux frères ne pouvaient pas ne pas déférer à un ordre venant du pape de l'ancienne Rome. Les Grecs y formaient une colonie nombreuse, notamment autour de Santa-Maria in Cosmedin, les iconodules y avaient été bien accueillis, au moment de la persécution contre les saintes images, les pèlerinages aux tombeaux des apôtres n'étaient pas rares et, pendant la tension provoquée par l'affaire de Photius, les missionnaires n'avaient pas eu à prendre parti en une querelle dont tout les écartait : l'éloignement de leur champ d'apostolat, la complexité et les difficultés de leur œuvre et sans doute aussi leur modération naturelle. Bien plus, au cas où, à Rome, l'accueil serait par trop réservé, ils apportaient dans leurs bagages un inestimable présent : les reliques de saint Clément qui les suivaient depuis Cherson.

Lorsqu'ils arrivèrent à Rome, au début de 868, Nicolas Ier était mort. Son successeur Hadrien II eut à cœur de faire bien les choses. « Il alla de sa personne à leur rencontre, accompagné de tous les citoyens, tous portant des cierges, car ils apportaient les reliques de saint Clément », qu'on déposa avec honneur dans la basilique de ce nom.

Ils eurent à s'expliquer sur leurs initiatives liturgiques auprès de l' « apostolicus », comme disent en toute révérence les deux légendes. En effet, « beaucoup de gens se moquèrent des livres slavons, disant : Il n'appartient à aucune nation d'avoir son écriture propre, sauf aux Juifs, aux Grecs et aux Romains. » Mais ceux-là l' « apostolicus », sans nul doute inspiré par Constantin, « les appela pilatiens, trilinguistes et les anathématisa ». Il est certain que les intentions, la science et la piété des missionnaires étaient sans reproche. Leur succès, d'autre part, les auréolait de prestige. Hadrien, de son côté, avait tout intérêt à consolider la mission de Moravie, puisque, par de tels hommes, l'influence de Rome pourrait s'étendre sur la vaste province, toujours contestée, de l'Illyricum. Aussi bien « le pape prit les livres slavons, les consacra et les déposa dans l'église de la Vierge appelée Phatné (Sante-Marie-Majeure). Et l'on chanta sur eux la sainte liturgie ».

Pour couronner l'entreprise d'un prêtre, d'un moine et d'une

poignée de disciples, il convenait de faire des ordinations parmi les missionnaires. Trois d'entre eux, dont Méthode, furent élevés au sacerdoce, deux autres reçurent la charge de lecteur. Comble d'ironie, l'un des évêques mandatés pour cet office était un des adversaires de l'entreprise : Formose de Porto, dont la légende de Méthode assure qu'il « souffrait de trilinguisme et de pilatisme ». Après leur ordination, « ils chantèrent en liturgie slavonne » dans plusieurs églises de Rome.

Il est vraisemblable que le pape pensait faire de Constantin le chef de la nouvelle Église, quand le futur évêque tomba gravment malade. Proche de sa fin, il voulut, comme le faisaient fréquemment les pieux Byzantins, mourir dans l'état monastique. « Ayant pris la lumière de la lumière, il se donna le nom de Cyrille. Il resta cinquante jours ainsi vêtu. » Au dernier moment, pensant toujours à ses Moraves, il les recommanda à Dieu en une magnifique prière : « Détruisez l'hérésie des trois langues, augmentez votre Église par une multitude et rassemblez-les tous dans l'unité. Faites d'eux un peuple excellent [...] Ceux que vous m'avez donnés, je vous les rends comme vôtres. Régissez-les de votre droite puissante et couvrez-les du toit de vos ailes, pour que tous vous louent. » Puis, se tournant vers Méthode, qui avait gardé la nostalgie de l'Olympe, il le mit en garde contre son goût du repos monastique : « Voici, frère, nous étions tous les deux attachés au même joug, traçant le même sillon. Je tombe dans le champ après avoir achevé ma journée. Mais toi, tu aimes beaucoup la Montagne (l'Olympe). Ne décide pas, à cause de la Montagne, d'abandonner ton enseignement. » « Et il s'endormit ainsi dans le Seigneur, âgé de quarante-deux ans, le 14 février, indiction seconde, l'année 6 377 de la création du monde (869). Et l' « apostolicus » ordonna à tous les Grecs qui étaient à Rome, ainsi qu'aux Romains, de se rassembler avec des cierges et de l'enterrer exactement comme ils l'auraient fait pour le pape lui-même. Ainsi firent-ils. » Méthode, comme il l'avait juré à sa mère, voulait transporter à Constantinople la dépouille de son frère, mais le pape, après avoir fait enfermer Cyrille dans un cercueil « avec des clous de fer », en décida autrement : on le déposa dans la basilique de Saint-Clément, « à droite de l'autel ».

Le sacre d'un évêque pour la Moravie n'eut pas lieu immédiatement après la mort de Cyrille. Le prince Kocel, de Moosburg, sur le lac Balaton, avait demandé, pour des raisons d'indépendance, que Méthode fût sacré évêque de Pannonie. C'est pour étudier cette question sur place que le missionnaire se rendit près de Kocel.

A son retour, au printemps de 870, il ne fut pas seulement sacré archevêque de Pannonie, mais nommé légat du Siège apostolique auprès des nations slaves du nord et de l'est. Le pape avait en effet décidé de rétablir, entre la Germanie et la Bulgarie, l'ancien siège de l'évêché de Sirmium (Mitrovitza). Par là même, s'il mécontentait par des empiétements territoriaux les évêques allemands, il comptait affirmer sa juridiction sur une partie de l'Illyricum, ainsi soustraite à l'influence de Byzance, et s'installer aux portes même de la Bulgarie, où le roi Boris supputait les avantages de sa position entre Rome et Constantinople. Étant donné les précédents, il allait de soi que le slavon devînt officiellement la langue de la nouvelle Église. S'adressant aux princes Rastislav, Svatopluk et Kocel, l' « apostolicus » leur recommandait Méthode : « Il a mission de vous enseigner [...] en vous expliquant l'Écriture dans votre langue et suivant absolument en tout l'ordre ecclésiastique, sainte messe comprise. » Une seule modification était apportée aux initiatives antérieures : la lecture de l'épître et de l'évangile aurait lieu d'abord en latin, puis en slavon. Le pape prévoyait même des sanctions contre les opposants : « Si l'un des maîtres assemblés chez vous, de ceux qui plaisent aux oreilles et passent de la vérité à l'erreur, osait vous séduire d'une autre façon, en blâmant l'écriture de votre langue, que celui-là soit exclu non seulement de la communion, mais aussi de l'Église. »

Cette clause n'était pas inutile. Sur le plan politique, Svatopluk, qui avait succédé à Rastislav, s'était rapproché des Allemands, mettant en danger l'œuvre des missionnaires. Ainsi les évêques de Salzbourg, de Freising et de Passau purent-ils faire arrêter Méthode, installé dans une partie de leurs territoires. Ils lui dirent : « Tu enseignes sur notre territoire ». Il répondit : « Oui, si je savais qu'il fût à vous, j'éviterais de le faire, mais il appartient à saint Pierre. Et en vérité si, par jalousie ou par

ambition, vous sortez des frontières, contrairement aux canons [...] craignez que, voulant percer avec la tête une montagne de fer, vous ne perdiez le cerveau. » Le roi Kocel, selon la légende, tenta de défendre l'archevêque : « N'importunez pas mon Méthode. Il est tout en sueur, comme s'il se tenait près d'un poële ». Et Méthode dit : « Certainement, Seigneur. Un jour, des gens, ayant rencontré un philosophe en sueur, lui dirent : « Pourquoi transpires-tu ? » Il leur dit : « J'ai discuté avec des gens grossiers ». Méthode n'en fut pas moins fouetté et jeté dans une prison de Souabe.

Cependant, à Rome, on ignorait tout de ce qui se passait. Méthode était au secret, les évêques germaniques avaient intérêt à se taire et, en Moravie, la situation était si confuse que les fidèles de l'archevêque n'eurent sans doute pas la possibilité d'informer le Siège apostolique.

C'est seulement en 873 que le pape Jean VIII, successeur d'Hadrien II, apprit l'incarcération de Méthode. Sa réaction fut très vive : les trois coupables se virent notifier suspense de toute fonction tant que le prisonnier ne serait pas délivré. Annon de Freising devait en outre venir immédiatement s'expliquer à Rome. Le clergé allemand, ennemi des Slaves, dut même quitter le pays. Mais, pour donner quelque satisfaction aux Germaniques, le pape n'autorisa l'archevêque à utiliser le slavon que pour la prédication. Ainsi le pape, légiférant de loin au mieux de ce qu'il jugeait, jetait à terre toute l'entreprise. Sur le terrain, Méthode pensait différemment : il n'était plus possible, après l'implantation de la liturgie slavonne, désormais passée dans les mœurs, d'abandonner pour des raisons d'opportunité une œuvre naguère encore si chaudement recommandée et dont le succès était incontestable.

Par là Méthode faisait le jeu de ses ennemis. On s'avisa aussi qu'il omettait, comme tout orthodoxe, l'addition du *Filioque* au *credo*. Le pape en fut informé, et l'on ne manqua pas non plus d'ajouter qu'il célébrait la liturgie « en langue barbare ».

Sommé de comparaître à Rome en 879, Méthode s'y rendit, marquant ainsi son obéissance au pontife romain et son indépendance vis-à-vis de Photius, réinstallé au patriarcat. Il sut se justifier, même sur la question du slavon, et fut confirmé en

tous ses pouvoirs et prérogatives. A son départ de Rome, il emmenait deux suffragants, dont un, l'Allemand Wiching, ne devait pas tarder à montrer qu'il était un faux frère.

En pays slave, Wiching tenta de soulever les fidèles contre leur archevêque, en faisant courir le bruit que Méthode mentait lorsqu'il se disait approuvé par le Siège apostolique. De nouveau le pape dut intervenir. « Ayant rassemblé tous les Moraves, dit la légende, et honoré la lettre de l' « apostolicus » (ses ennemis, qui s'attendaient à tout autre chose) trouvèrent écrit : « Notre frère Méthode, le saint, est orthodoxe (c'est-à-dire professe le *credo* de Rome) et accomplit une œuvre apostolique. En ses mains, Dieu et le Siège apostolique ont mis tous les pays slaves, pour que celui qu'il anathématisera soit anathématisé et que celui qu'il bénira soit sanctifié. » Ils se dispersèrent alors comme le brouillard, avec honte. »

D'autres rumeurs malveillantes circulaient encore, venues, semble-t-il, d'observateurs byzantins qui pouvaient considérer comme un manque de loyauté envers l'hellénisme et l'orthodoxie qu'un Grec authentique travaillât pour Rome dans des régions situées entre la Drave et la Save et prétendît étendre la juridiction romaine sur les Slaves des Balkans. « L'empereur lui en veut, disaient-ils, et s'il l'attrape, il n'en sortira pas. » A la fin de 881, Méthode décidait d'accomplir le voyage de Constantinople où, contrairement à ce qu'on attendait, Basile I^er^ lui réserva un excellent accueil. « Autant Méthode forma de vœux, autant (l'empereur) l'en combla. » Avec Photius les rapports furent également cordiaux : l'ancien professeur était un ami de vieille date, et le patriarche ne pouvait reprocher à l'archevêque, absent de Byzance pendant vingt ans, de n'être pas intervenu dans sa querelle avec Rome, puisqu'à ce moment précis, les relations entre les deux capitales religieuses étaient redevenues normales.

Ainsi Rome et Byzance approuvaient Méthode. Rome ne suspectait pas l'orthodoxie de son archevêque, qui n'avait pas inséré le *Filioque* dans son *credo,* et Byzance ne s'offusquait pas de ce que ce Grec ait été investi par Rome d'une juridiction sur des territoires naguère si véhémentement contestés. Cet état de choses, sur lequel bien des détails nous échappent, peut sem-

bler paradoxal. Il est du moins tel que le présentent les deux légendes dont M. Dvornik a démontré la crédibilité sur nombre de points.

A partir de ce moment, Méthode considéra sa mission comme virtuellement terminée. Il ne lui restait plus qu'à la parfaire en complétant les traductions en slavon que le poids de sa charge ne lui avait pas encore permis de mener à bonne fin. En six mois — ce qui est invraisemblable pour un tel travail — il traduisit « rapidement », précise la légende, presque toute la Bible, les ouvrages des Pères de l'Église, par quoi il faut sans doute entendre les passages des Pères indispensables à la catéchèse et à la liturgie, et le recueil du droit canonique. Ce fut probablement un travail de révision, de mise au point et de complément. Même avec « deux prêtres, scribes exercés », Méthode n'aurait pu fournir un travail original en aussi peu de temps.

Ayant désigné comme son successeur Gorazd, « homme libre du pays, très versé dans les livres latins, et orthodoxe » c'est-à-dire d'une foi irréprochable, il ne lui restait plus qu'à se préparer à la mort. « Dans les bras de ses prêtres, il s'endormit le 6 avril, indiction troisième, l'an 6393 de la création du monde » (885). « Ses disciples [...] célébrèrent le service ecclésiastique en latin, en grec et en slavon et le déposèrent dans l'église cathédrale. Il rejoignit ainsi ses pères [...]. Le peuple s'étant rassemblé en foule innombrable l'accompagna avec des cierges, pleurant le bon maître et le bon pasteur. »

Jean VIII était mort en 882. Ses successeurs — trois en neuf ans — n'eurent pas vis-à-vis de Byzance une politique constante sur des territoires de leur juridiction en proie aux troubles intérieurs. Wiching en profita auprès d'Étienne V. En même temps qu'il se faisait confirmer en autorité aux dépens de Gorazd, écarté par le pape, il obtenait l'annulation des méthodes autorisées par Jean VIII : le slavon ne fut plus autorisé que pour l'explication de l'épître et de l'évangile. Tout contrevenant était passibles d'excommunication et, on le souhaitait, de bannissement.

C'est bien ainsi que l'entendait Wiching. Les disciples de Méthode, emprisonnés, puis chassés, étaient reconduits au Da-

nube. Plusieurs d'entre eux furent recueillis par le roi de Bulgarie, Boris, trop heureux de se gagner des prêtres au moment où il songeait à se rendre indépendant, sur le plan politique et religieux, de Rome et, dans la mesure où il le pourrait, de Byzance. Un des exilés, Clément fut envoyé par Boris en Macédoine, alors Bulgare dans la région slave de Kutmichevica. A Ochrid, Clément groupa autour de lui trois mille cinq cents étudiants, fonda l'église de Saint-Panteleïmon, qui porte aujourd'hui son nom, et enseigna à ses populations de meilleures méthodes pour cultiver la terre. Plus tard, sous le roi Syméon, il fut élevé au siège épiscopal de Vélica, sans doute dans la région d'Ochrid. Il était aidé dans son enseignement par son ami Naum le « didascalos » (maître), banni comme lui. A l'exemple de Constantin, ils adaptèrent aux besoins de leur nation l'alphabet antérieurement créé pour les Moraves. Ce nouvel alphabet simplifié, dit cyrillique, fut adopté par les Bulgares et plus tard par les Russes, tandis que l'ancien glagolitique avait été transporté en Croatie et en Dalmatie. Tous deux fondèrent aussi de nombreux monastères. Une légende assure qu'il y en eut neuf cent cinq. Ce chiffre est évidemment exagéré, mais il est certain, si l'on en juge par ceux qui subsistent encore, qu'ils furent très nombreux dans tous les pays. Le plus célèbre, qui se trouve au sud du lac d'Ochris, près de la frontière d'Albanie, porte le nom de saint Naum. Naum en effet y mourut en 910, et sa tombe y est encore quelquefois visitée.

Peu à peu, la Moravie, la Pannonie et la Croatie reprenaient les formes de la latinité. La liturgie en langue slave, interdite en Croatie vers 924, ne disparut pas complètement, mais perdit progressivement du terrain. Byzance, plus éloignée que Rome de ces régions, s'en désintéressait. Elle préférait attirer la Bulgarie dans son orbite et finalement y réussissait Ainsi la Bulgarie, véritable héritière de l'œuvre de Cyrille et de Méthode sur le plan de la religion et de la civilisation, transmit par la suite son dépôt aux Serbes et aux Russes qui, tour à tour pénétrés comme elle de l'esprit byzantin, considérèrent comme leur métropole l'Église de la nouvelle Rome établie sur le Bosphore.

Jean Décarreaux.

LES LIVRES

LA BIBLE

GASTON BRILLET, de l'Oratoire : *Un chef d'Église, saint Paul.* Coll. « Le Rameau ». Éd. de La Colombe, Paris, 1956; 158 pp.; 450 fr.

C'est à tous ceux qui sont revêtus du sacerdoce, évêques et prêtres, que le R. P. Brillet dédie ce livre sur saint Paul, chef d'Église. Autour de cette perspective de la vie de l'Apôtre, l'auteur nous fait part de sa profonde connaissance et de sa longue familiarité avec l'Écriture, qui rendent ses écrits si « cordiaux » et si enrichissants pour qui sait les méditer.

Saint Paul nous est présenté dans le monde de son époque qui se perd et que la grande faillite du judaïsme ne peut sauver. C'est alors que Paul, par ses rencontres avec les disciples de Jésus, rencontres haineuses ou du moins hostiles, est amené à la grande expérience de sa vie que fut le chemin de Damas, où le Christ se révéla à lui dans sa totalité. Et voici Paul chef de mission, chef d'Église, portant au monde le salut en Jésus-Christ, le prêchant à tous et partout, selon l'auditoire auquel il s'adressait, tant il brûlait d'amour pour son maître.

Tout cela est éclairé par une science exégétique sûre, de multiples références (hélas, pas toutes justes par erreur d'impression), des notations stylistiques, psychologiques et historiques qui font de ce livre une véritable introduction à ce chef d'Église que fut saint Paul et qui nous donnent une voie à suivre pour notre ministère.

Les destinataires de ce volume sauront gré au P. Brillet, qu'ils ont déjà apprécié dans d'autres ouvrages, de cette belle synthèse sur l'activité apostolique de l'Apôtre des nations. Un livre à lire et à savourer, puis à traduire dans sa vie apostolique.

P. FRANCESCHINI.

KARL HERMANN SCHELKLE : *Paulus, Lehrer der Väter, Die altkirchliche Auslegung von Römer,* I-II. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1956; 476 pp.; DM. 28.50.

L'auteur remarque dans son introduction que l'histoire de l'exégèse du Nouveau Testament a été pratiquement négligée depuis le grand ouvrage de Richard Simon, qui date de 1694. L'étude que nous présentons ici, et qui reproduit en partie une thèse de doctorat soutenue à Würzbourg en 1949, est consacrée à l'exégèse patristique des onze premiers chapitres de l'Épître aux Romains. Le choix de l'auteur s'explique aisément : cette Épître est à la fois la plus riche et la plus difficile des lettres de saint Paul, celle qui aborde les problèmes les plus brûlants de l'histoire du salut, celle enfin où les Réformateurs du XIVe siècle ont cru trouver la justification de leurs thèses.

Nous ne pouvons pas songer à résumer ici cet ouvrage, pas même le dernier chapitre où l'auteur cherche à donner une vue d'ensemble des principaux résultats de ses recherches. Relevons seulement son jugement sur l'exégèse patristique des thèmes pauliniens de la justification, de la loi et de la grâce. Il reconnaît chez les Pères un certain gauchissement. Dans leur souci de prêcher la vertu, d'affirmer la liberté de l'homme en réaction contre le fatalisme astral, les Pères grecs et les Pères latins avant Augustin n'ont pas toujours évité un certain semi-pélagianisme. Mais il ne faudrait pas non plus les juger à la lumière du paulinisme des Réformateurs qui n'est pas non plus fidèle au vrai paulinisme. Et les Pères, mieux que les Réformateurs, ont souvent su garder l'équilibre des différents thèmes pauliniens, évitant de réduire tout le message de Paul au seul problème de la Loi et de la Grâce.

C'est ainsi que cet ouvrage exégétique et historique touche des problèmes spirituels et ecclésiologiques toujours actuels. Ce seul exemple devrait inciter les exégètes et les théologiens à être plus attentifs à l'exégèse des Pères.

F. Refoulé.

Helmer RINGGREN : *The Messiah in the Old Testament.* Studies in Biblical Theology, 18. SCM Press, Londres, 1956; 71 pp.; 7 sh. 6 p.

L'apport des biblistes scandinaves à une meilleure intelligence de l'Ancien Testament est considérable, alors même que certaines des hypothèses qu'ils ont avancées demeurent insuffisamment assurées. Cette plaquette dégage heureusement à l'intention d'un large public les conclusions essentielles des recherches sur le messianisme. L'auteur s'inspire en particulier de Mowinckel, dont le grand ouvrage, *Celui qui vient,* a été récemment traduit en anglais, et des études d'Engnell sur la Royauté divine. On sait que le résultat le mieux acquis de ces recherches est la place reconnue aux psaumes comme expression du culte et de la religion d'Israël durant la période royale. L'auteur rappelle d'abord brièvement la signification première des psaumes royaux et l'interprétation nouvelle qu'ils reçoivent après l'exil. Les chants du Serviteur du livre d'Isaïe lui paraissent pouvoir être éclairés par d'autres psaumes où l'on entend également un « serviteur de Dieu » persécuté. Ils seraient l'écho d'une époque où le roi jouait un rôle important dans ce qu'on appellera plus tard le « Jour de l'Expiation ». C'est à leur lumière que le prophète de l'exil aurait compris les souffrances d'Israël, ouvrant ainsi la voie, sans peut-être en avoir claire conscience, à l'interprétation messianique qui devait recevoir son accomplissement dans le Christ.

I.-H. D.

G. VAUTHIER : *Prions avec le roi David.* Douze psaumes traduits à l'usage des enfants. Illustrations de J. et S. Boland. Desclée de Brouwer, Bruges, 1956; 40 pp., 22×27, 7 planches en couleurs; 870 fr.

Au lieu de tant de prières sentimentales, pourquoi ne pas mettre entre les mains des enfants ce qui fait le fond de la prière de l'Église, les psaumes ? Ainsi les enfants pourront prier sur du vrai et du beau : c'est ce qu'a voulu l'auteur. L'adaptation est excellente ; des mots très simples, proches du texte original. Ces psaumes se présentent dans un bel album, illustré de grandes images, dont le charme et la fraîcheur plaira aux jeunes enfants. Un seul regret : on ne trouve ici que douze psaumes. C'est un commencement : ne se trouvera-t-il personne pour continuer la tâche si bien commencée ?

R.-L. Oechslin.

WILHELM BARTELT : *Handbuch zur Schulbibel.* In organischer Verbindung mit den Lehrstücken und Merksätzen des Katechismus. Verlag Herder, Freiburg, 1957; 492 pp.; prix : 22.80 DM.

Ce commentaire de la Bible des écoles se présente comme un instrument aidant à compléter heureusement l'enseignement catéchistique. Il embrasse toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Chaque paragraphe comprend d'abord des indications pour la reconstitution de l'atmosphère de la scène, *Einstimmung,* une explication sommaire des mots importants ou difficiles, une analyse du contenu doctrinal rattaché explicitement aux textes du catéchisme, enfin des applications à la vie pratique. Toutes les acquisitions des sciences bibliques sont condensées dans ces notes. Avec ce nouvel ouvrage et les trois volumes, en cours de publication, de commentaires du catéchisme allemand, on aura un ensemble remarquable d'enseignement catéchistique.

R.-L. OECHSLIN.

HERBERT F. HAHN : *The Old Testament in modern research.* SCM Press, Londres, 1956; 267 pp.

L'exégèse biblique a mis en œuvre, depuis la fin du XIX^e^ siècle, des instruments de recherche extrêmement divers dont chacun a permis de porter sur le donné biblique un regard nouveau. Le public cultivé qui recueille aujourd'hui les fruits de cet immense labeur ne soupçonne guère, le plus souvent, quels risques ont affronté les pionniers. Les spécialistes eux-mêmes ont intérêt à reprendre parfois une vue d'ensemble sur des méthodes qui ne cessent d'interférer. C'est le grand mérite de ce livre que de permettre aux uns et aux autres d'apprécier les moyens mis tour à tour en œuvre et les résultats qu'ils ont permis d'acquérir. Critique des textes selon la méthode philologique appliquée à la Bible par Wellhausen et ses successeurs; recherches anthropologiques dans la ligne ouverte par cet essayiste intempérant, mais génial, que fut J. Frazer; école historico-religieuse qui permit de sortir de l'ornière creusée par Wellhausen et de rendre vie à des textes trop longtemps disséqués en laboratoire; étude des formes littéraires qui allait permettre une histoire littéraire de l'Ancien Testament. D'autres travailleurs firent appel aux perspectives ouvertes par les sociologues; de manière plus prudente et plus sûre, les fouilles archéologiques restituaient peu à peu les traces matérielles qui permettaient, elles aussi, de mieux comprendre les textes. Il appartient enfin au théologien de tirer profit de tous ces apports en les critiquant pour mieux saisir la signification authentique d'écrits qu'il sait porteurs de la Parole de Dieu. L'auteur a réussi à dominer une matière immense, à mettre en valeur ce qu'il y a d'essentiel et de durable, à expliquer les défaillances. Ce livre permettra, souhaitons-le, à un large public de mieux apprécier la profondeur et l'étendue des fondations sur lesquelles seulement a pu se développer ce qu'on appelle aujourd'hui le « mouvement biblique ».

I.-H. DALMAIS.

P. BABIN et J. SERVEL, O.M.I. : *Jusqu'à son retour.* Album biblique de documents pour l'enseignement catéchistique. Éd. du Chalet, Lyon, 1957; 32 pp.

L'album, comme les deux précédents : *En marche vers le Christ, Le Christ est venu,* renferme de beaux documents sur les saints qui jalonnent l'histoire de l'Église. Au verso des pages de photogravures, des textes qui les éclairent. Ce n'est pas un livre de bibliothèque, c'est une collection d'images à découper. Les enfants s'en serviront pour illustrer leurs cahiers.

M. F.

ALBERT LOPEZ : *Les pierres crieront...* Roman. Aubier, Éd. Montaigne, 1957; 272 pp.; 780 fr.

Des deux côtés de l'Océan, les romans bibliques ont de plus en plus de succès. Mettant en scène des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, ils intéressent davantage par la description de faits historiques ou parahistoriques que par l'analyse psychologique assez réduite. Celui-ci déroule ses idylles sur le fond tourmenté des dernières années de Jérusalem, quand les Juifs massacrent Jacques le Juste, premier évêque de la communauté chrétienne, quand les Romains investissent et prennent la ville. Les traditions et les rites d'Israël y revivent, jugés par un Romain que la foi, la charité et la joie des disciples du Christ convertiront. L'intérêt du lecteur ne faiblit pas jusqu'à la scène finale où le soc passe sur l'emplacement où s'érigeait le Temple. Mais ne cherchons pas là autre chose qu'un délassement.

M.-L. T.

LES PÈRES

Homélies pascales, III. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387.* Étude, édition et traduction par F. FLOËRI et P. NAUTIN. Coll. « Sources chrétiennes », nº 48. Paris, 1957; 186 pp.; 780 fr.

Dans cette homélie prononcée dans la semaine du 28 février au 7 mars de l'année 387 (p. 26) l'orateur se propose de justifier le comput alexandrin de la fête de Pâques et de prouver sa supériorité sur l'ancien comput de Rome ou ceux des Novatiens, des Montanistes et des Juifs. Son argumentation peut se résumer de la façon suivante : « La Pâque chrétienne est une *imitation* de la Passion du Christ; or la Passion du Christ a eu lieu dans des temps déterminés qui n'ont pas été choisis au hasard; donc la Pâque chrétienne doit imiter, autant que possible, les temps de la Passion » (p. 50). Nous ne résumerons pas ici en détail les correspondances que découvre l'auteur entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Mais le principe qui inspire sa recherche nous paraît intéressant : c'est la conviction qu'en Dieu tout est ordre et raison. En outre, cette méthode typologique a, à ses yeux, une portée apologétique. Elle prouve que c'est Dieu qui préside à l'histoire du Christ (p. 57).

Une très large introduction de cent cinq pages expose rapidement les divers computs en usage dans l'Église ancienne, analyse minutieusement la démarche de l'homéliste, relève enfin les ressemblances entre ce sermon et la théologie de Grégoire de Nysse. Bien que celles-ci soient frappantes et ne peuvent être l'effet du hasard, l'abbé Nautin hésite à attribuer la paternité de l'homélie à ce dernier.

Après la lecture de cette introduction si intéressante, nous souhaitons vivement que l'abbé Nautin ne tarde plus à nous donner son ouvrage en préparation sur *La Pâque chrétienne et le comput pascal des premiers siècles,* auquel il renvoie du reste fréquemment.

F. REFOULÉ.

Saint Jean Chrysostome. Textes traduits par Anne-Marie MALINGREY. Introduction par Bruno-H. VANDENBERGHE : *Le Livre de l'Espérance; Lettres à Olympias.* Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1957; 188 pp.; fr. belges : 48.

Ce petit livre agréablement présenté nous donne la traduction des lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias, cette grande dame de Constantinople qui, devenue veuve,

s'était mise au service de l'Église et se dévouait à Jean Chrysostome. L'auteur disait lui-même de ces lettres qu'elles étaient « un remède salutaire capable de ranimer n'importe quelle personne découragée, scandalisée et de la ramener à une joie sans mélange » (p. 100). Il faut bien avouer qu'elles nous touchent moins aujourd'hui et que leur rhétorique nous agace même parfois. Mais les passages plus simples où l'auteur ne cherche aucun effet et expose seulement ses difficultés, les dangers qui le menacent, ses épreuves de santé, nous émeuvent encore. La traduction est celle parue dans la collection des « Sources chrétiennes ». Une brève introduction, due au P. Vandenberghe, nous retrace la vie de saint Jean Chrysostome, présente ses œuvres et analyse ses lettres.

F. Refoulé.

TERTULLIEN : *Traité de la prescription contre les hérétiques.* Introduction, texte critique et notes de R.-F. Refoulé, O.P. Traduction de P. de Labriolle. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 165 pp.

Le *De Praescriptione* de Tertullien compte assurément parmi les œuvres les plus célèbres de l'ancienne littérature chrétienne d'Occident. Il en est peu qui aient, surtout depuis le XVII^e siècle, exercé une aussi large influence. C'est qu'avec la précision de son génie juridique et sa maîtrise de la langue latine, le grand avocat de Carthage y a donné, dès le début de sa carrière littéraire, une forme définitive à un argument essentiel de toute la tradition catholique en face de l'hérésie qui, sous une forme ou une autre, prétend se réclamer de sa fidélité à l'Écriture : l'argument d'apostolicité. Car tel est bien le nœud de l'argumentation de Tertullien, et le P. Refoulé a raison de montrer que l'argument de prescription, au sens que nous donnons d'ordinaire à ce mot, c'est-à-dire la tranquille possession d'un bien pendant un long laps de temps, ne se trouve qu'au second plan. Mais il faut lire avec attention cette introduction brillante et fermement charpentée qui replace l'œuvre de Tertullien dans l'apologétique antihérétique de son époque, dans les perspectives du Droit romain au tournant du III^e siècle et dans l'ensemble de la tradition catholique. On y verra l'actualité toujours jeune de ce grand texte en fonction des problèmes que soulève à nouveau de nos jours le dialogue œcuménique. Ainsi préparé, on lira le *De Praescriptione* tel qu'une tradition manuscrite fort défectueuse permet de le restituer; on s'aidera de la belle traduction, un peu élégante et cependant fidèle, de P. de Labriolle; le nouvel éditeur n'a cru pouvoir mieux faire que de la reproduire, mais il y a joint, face à l'annotation philologique, des notes copieuses et qui témoignent d'une large information sur les problèmes les plus divers et les travaux récents qui les ont abordés. C'est là du meilleur humanisme en même temps qu'une importante contribution à la réflexion ecclésiologique. On voudrait pouvoir disposer plus souvent d'une édition aussi utile.

I.-H. Dalmais.

Franz Georg MAIER : *Augustin und das antike Rom* (Tübinger Beitrage zur Altertumswissenschaft, n° 39), 222 pp. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956; DM 15. —.

M. F. SCIACCA : *Saint Augustin et le Néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne,* 70 pp. Publications Universitaires de Louvain; E. Nauwelaerts, Louvain, 1956; 65 fr. b.

Dans cette thèse préparée sous la direction du professeur Vogt, l'auteur abord un sujet déjà bien des fois traité ces dernières années. Signalons entre autres, le chapitre de Davenson-Marrou, dans le *Christianisme et la fin du monde antique*; Courcelle,

Histoire littéraire des grandes invasions; Bardy, *L'Église et les derniers, Romains* (autant d'ouvrages que Maier ne semble pas connaître, en tout cas ne cite pas). Mais Maier le reprend avec une érudition impressionnante et avec une remarquable ampleur. Il se propose de déterminer non seulement l'attitude d'Augustin devant la Rome historique, mais avant tout le jugement de celui-ci sur Rome en tant que symbole d'un certain type de civilisation et de culture. Autrement dit, comme le souligne fort bien l'auteur dans sa conclusion, l'objet de cet ouvrage est « le problème de Rome comme problème de l'humanisme chrétien ».

La conclusion de Maier est nette, sans doute trop catégorique, car il néglige quelques textes pourtant significatifs : Augustin n'a aucun patriotisme romain. Il se sent citoyen d'une autre cité. Il se considère ici-bas comme un pélerin, et le sort de Rome et de la culture romaine comme telle le laisse indifférent. Pour sa part il a placé son espoir ailleurs. Il combat même l'idée de Rome, car Rome, en tant que patrie terrestre, lui paraît être une part de la communauté des « impii ». Le combat d'Augustin contre Rome, conclut Maier, est le combat contre un humanisme autonome qui, en opposition à Dieu, affirme une bonne volonté naturelle de l'homme... (p. 209).

L'on voit comment ce livre, facile et agréable à lire, bien composé, touche des problèmes toujours actuels, plus actuels même que jamais. Les conclusions de l'auteur sont peut-être trop tranchées. Personnellement, nous serions plus nuancés, mais dans l'ensemble il analyse bien la pensée d'Augustin.

Le petit livre de M. Sciacca, le philosophe de Gênes bien connu, contient les leçons données à Louvain en 1954 dans la chaire « Cardinal Mercier ». Dans un premier chapitre, l'auteur abord une fois encore le problème de la rencontre d'Augustin avec les platoniciens. Ce chapitre est un peu décevant, la bibliographie dépassée. Sciacca semble ignorer les travaux récents de Theiler, Courcelle et des disciples de celui-ci, qui ont permis de déterminer de plus près les modalités de cette rencontre. Mais sa conclusion nous paraît juste : « Augustin fait entrer dans le christianisme ce qui, du platonisme, peut y entrer (et rejette ce qui doit être rejeté), mais de manière que le platonisme devienne chrétien, et non pas que le christianisme devienne platonicien » (p. 19). Le chapitre troisième retiendra davantage l'attention. Sciacca envisage l'anthropologie d'Augustin et tente de montrer comment Augustin tient à l'union substantielle de l'âme et du corps. « Avec Aristote (à travers Plotin) Augustin soutient l'union substantielle de l'âme et du corps, mais grâce à la vérité héritée de Platon, il refuse l'autarcie du monde naturel, éternel et autosuffisant... Sans sacrifier l'union substantielle, il garde la surnaturalité de l'homme qui diffère autant de l'immortalité platonicienne de l'âme que de l'éternité aristotélicienne de l'espèce ou de l'unique intellect actif (p. 47).

Nous pensons que le lecteur aura de lui-même rapproché les conclusions de Sciacca de celles de Maier et relevé l'unité profonde de la pensée d'Augustin.

F. Refoulé.

Hans-Joachim SCHOEPS : *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis.* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956; 88 pp.; DM. 9.80.

Dans ce nouveau livre aux dimensions modestes, Schoeps se propose de répondre aux critiques ou réserves adressées à ses deux ouvrages précédents, surtout à *Theologie und Geschichte des Judenchristentums.* Dans le premier chapitre, Schoeps s'efforce de montrer que les *Kerygma Petri* des *Pseudo-Clémentines* contiennent des éléments anciens susceptibles de nous éclairer sur l'histoire de la communauté primitive de

Jérusalem. Selon Schoeps, les ébionites seraient les descendants des chrétiens juifs opposés à Paul, mais (et sur ce point Einar Molland présentait récemment une opinion différente) ils n'appartenaient pas au groupe de Jacques. Schoeps cherche ensuite à retracer la théologie de ces premiers « ébionites » et son développement (pp. 23 s.). La questio est difficile et obscure; nous ne pensons pas toutefois que les positions de Schoeps s'imposeront telles quelles.

Le deuxième chapitre souligne le caractère antignostique des *Pseudo-Clémentines* et compare sur quelques points précis (Lumière originelle, l' « Urmensch » Adam comme prophète, les deux royaumes, etc.) ces écrits à la gnose valentinienne pour mettre en évidence leur opposition. L'on sait qu'au contraire G. Quispel, à la suite de G. Scholem, relève les points de contact entre gnose et doctrines juives ésotériques. Nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer. Il s'agit en partie d'une question de définition. Quoi qu'il en soit, nous avons l'impression que Schoeps devra nuancer dans l'avenir ses positions trop tranchées.

En appendice, Schoeps relève les ressemblances entre les *Pseudo-Clémentines* et les manuscrits de la mer Morte. La parenté est évidente. Toutefois, E. Molland soulignait récemment qu'Aaron est la « bête noire » des écrits pseudo-clémentins alors que les esséniens le tiennent en grande estime.

F. Refoulé.

LA VIE AVEC DIEU

Jacques DOUILLET : *Qu'est-ce qu'un saint ?* Coll. « Je sais — je crois », nº 46. Arthème Fayard, Paris, 1957; 124 pp.; 300 fr.

Quand il était séminariste, l'actuel curé de Villars-de-Lans mérita de recevoir l'admirable *Lettre à l'abbé D.*, un des textes majeurs où Claudel s'explique sur sa création poétique (recueillie dans le petit livre *Et toi, qui es-tu ?*). Un pareil échange, et celui que l'auteur entretient avec tel ou tel esprit éminent de notre époque, se font sentir par la qualité assez rare de ce petit ouvrage : il est tout de modestie et de justesse. M. Douillet prétend n'être que le reflet de ses prédécesseurs, et d'abord du P. Festugière; il ne vise qu'à faire consciencieusement le travail qui lui est échu dans le programme de l'*Encyclopérie catholique du XXe siècle*, dont on sait qu'elle vise à être « la plus simple de toutes les encyclopédies destinées au public chrétien », exposant « clairement, de façon accessible à tous, ce qu'un catholique peut désirer connaître sur ces choses pour lui vitales. Deux parties : la première caractérise et définit la sainteté, d'une façon très précise et vivante; le chapitre *L'âme des saints* nous paraît un petit chef-d'œuvre : il abonde en formules heureuses, affleurements d'une science et d'un discernement spirituel qui n'ont l'air de rien. La deuxième partie renseigne, avec toute la précision désirable, sur le culte des saints (origine et développement de ce culte, action des saints dans l'Église, hagiographie, la foule des saints inconnus). Nous souhaitons que son ministère laisse à M. Douillet le loisir de publier sur d'autres sujets spirituels.

P.-R. Régamey, O.P.

J.-M. PERRIN, O.P. : *Vivre avec Dieu.* Coll. « Vie Intérieure ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1957; 222 pp.

Le ton du P. Perrin est sobre, puissant, tout intérieur. Nul éclat, aucune concession à la facilité des formules en ces pages nourries du plus pur froment de l'Évangile et de la Tradition. Écrites en un style juste,

exactement tourné vers la profondeur des réalités qu'elles expriment, ces pensées ne sont jamais banales et sûrement le lecteur attentif en éprouvera la force calme et pénétrante.

C'est par l'oraison que se réalise en notre cœur la vie avec Dieu. Comme cette intimité de l'homme avec son Créateur est le but essentiel du dessein de Dieu, on doit se garder de voir dans l'oraison une recette ou un garde-fou : elle est une attitude fondamentale de la créature rachetée : nous prions parce que nous savons que nous sommes aimés. L'oraison nous approfondit et nous rend véritablement apôtres, nous adaptant aux dispositions du Fils à l'égard du Père : en passant par le Christ, nous pouvons adorer Dieu à cause de ce qu'il est pour lui-même et que lui seul connaît. La prière du disciple devient la reprise humaine de la prière divine. Aussi la prière de demande n'est-elle pas moins pure que celle où l'on s'abandonne, car en vérité elle présuppose le désintéressement et l'offrande, puisque pour être parfaite elle doit exprimer les désirs mêmes de Dieu dans le cœur de l'homme. Le P. Perrin présente encore de justes considérations sur « l'oraison de la vie » : qu'elle s'étale au long de journées remplies d'occupations ou se concentre dans la contemplation, l'union à Dieu doit toujours manifester la même pureté d'intention et le même amour.

On souhaite que ce livre si plein de doctrine soit lu par les contemplatifs et par les actifs : les vues qu'il propose sont préalables à ces distinctions et peuvent utilement éclairer toute existence chrétienne. Mais il est certain que l'auteur a songé surtout aux vies surchargées d'obligations pratiques et inquiètes de prière. On en tire de profitables conseils, on y prend le goût d'une vraie sagesse religieuse, on s'y convainc que Dieu doit être recherché pour lui-même et comme à part, afin d'être mieux découvert dans l'épaisseur de la vie et au milieu des charges temporelles. Il est probable qu'aux débutants comme à ceux qui sont plus avancés dans la vie spirituelle ce livre apprendra mieux le discernement de l'invisible.

GUY LAFON.

LUCIEN JERPHAGNON : *Prières pour les jours intenables*. Éd. Ouvrières, Paris, 1957; 160 pp.; 360 fr.

Voici un livre fraternel. A travers ces simples prières nous retrouvons sans peine le visage banal et pourtant si personnel de chacune de nos vies. A qui n'est-il jamais arrivé de ne pas vouloir accepter d'avoir tort ? Qui n'a jamais pleuré sur une séparation inévitable ? Les soirs de fatigue, quand la foi elle-même semble pesante, qui n'a été tenté de vivre désormais dans l'égoïsme et la sécheresse de cœur ? Tous ces tristes moments qui rendent lourdes certaines de nos journées, sont recueillis avec tact et charité dans le livre de Lucien Jerphagnon. Pour chacun d'eux quelques phrases ont été écrites qui doivent permettre au lecteur accablé de ne pas s'enfoncer dans le malheur.

Les pensées qui sauvent de l'amertume sont simples. La tristesse qui nous envahit sans raison vient souvent de la folie de nos rêves : nous sommes déçus parce que nous n'avons pas eu l'humble courage de nous prendre pour ce que nous sommes. Les autres nous sont insupportables ? Soit, mais nous-mêmes, que sommes-nous ? Pourquoi nous plaçons-nous si facilement hors du troupeau ? Il est inutile de vouloir jouer au héros : la vraie vertu est quotidienne, elle s'exerce dans le service des autres. Voilà quelques-unes des réflexions qu'on retire de ce livre : elles sont sans prétention, mais, pourvu qu'on ait le courage de les relire aux heures opportunes, nul doute qu'elles soient bienfaisantes. On pourra les prolonger en méditant les textes qui sont réunis dans la

seconde partie du livre : la sagesse des anciens et des modernes se joint aux auteurs sacrés pour nous aider à former une prière dans les « jours intenables ».

GUY LAFON.

Mystiques anglais. Œuvres de R. ROLLE, J. DE NORWICH, W. HILTON, *Le Nuage de l'Inconnaissance*. Préface de Paul RENAUDIN. Coll. « Les maîtres de la spiritualité chrétienne ». Aubier, Paris, 1957; 244 pp.

Ces mystiques anglais du XIVe siècle sont-ils des écrivains exceptionnels? A vrai dire, ils n'expriment presque rien qui n'ait déjà été dit par leurs devanciers, et d'autres, plus tard, sont revenus sur les mêmes sujets qu'ils ont traités, mais avec plus de force. En lisant les audacieuses pages de Juliane de Norwich sur la miséricorde de Dieu, on songe à tels écrits de la petite Thérèse. Il est clair que l'auteur inconnu du *Nuage de l'Inconnaissance* reprend des thèmes dionysiens. La théologie mystique de Walter Hilton est à sa place dans une tradition qui remonte jusqu'aux Pères du Désert et saint Augustin et passe par saint Bernard; elle prépare, sans jamais atteindre au même éclat, l'œuvre de saint Jean de la Croix. Seul peut-être le délicieux Richard Rolle, qui éprouve l'amour de Dieu comme une douce mélodie, paraîtra vraiment original.

Cependant on lit avec grande joie les pages qu'a traduites Paul Renaudin. Car ces Anglais ont un charme de douce humanité jusque dans la mystique. Certes il ne faut chercher en eux ni intrépide spéculation ni les extrêmes violences de langage qu'on rencontre chez leurs émules du continent. Mais que de profonde sagesse dans les conseils qu'ils donnent! Ils ont de Dieu une connaissance savoureuse, qu'ils savent faire partager. Surtout ils communiquent avec une paisible assurance quelques certitudes, qui sont les fondements de la vie spirituelle. Ainsi Richard Rolle sait bien qu'il n'est pas possible de connaître Dieu tel qu'il est; aussi dit-il à Dieu : « Ceux qui vous connaissent sont ceux qui savent qu'il faut vous aimer »; à quoi répond, comme en écho, l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* : « J'aime mieux laisser de côté toutes les choses dont je peux me faire une idée, et prendre pour objet de mon amour celui que je ne peux penser. Et pourquoi? Parce qu'il peut être aimé, mais pensé non pas... »

Rien n'est plus constant dans la tradition spirituelle, mais ici la doctrine est toujours proposée sans excès, comme une évidence surnaturelle. Ces spirituels traitent toujours de Dieu avec délicatesse et distinction, surtout lorsqu'ils parlent de sa sainte Humanité. Il faut connaître la page si émouvante de tendresse et si juste de pensée que nous a laissée Walter Hilton sur la miséricorde et la condescendance de Jésus : « Si le péché originel vous avait fait perdre toute votre raison, vous ne pourriez plus retrouver Jésus; mais votre raison vous est demeurée, Jésus est encore dans votre âme et ne sera jamais tout à fait perdu. Cependant, vous resterez comme éloigné de lui. Il est en vous bien que perdu par vous, mais vous n'êtes pas en lui tant que vous ne l'avez pas trouvé. Et c'est miséricorde de sa part qu'il ait voulu n'être perdu que là où il pouvait être trouvé : si bien que vous n'avez pas à courir à Rome ni à Jérusalem pour le chercher, mais seulement à diriger vos pensées sur votre âme, où il est caché. » N'est-ce pas déjà le ton de Newman?

GUY LAFON.

FRIEDRICH WESSELY, ANDRÉ COMBES, KARL HORMANN : *Mystische Theologie*, III. Bd Jahrbuch, 1957, Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg; 286 pp.

Le présent volume ouvre d'abord de nouvelles perspectives sur le re-

nouveau spirituel en Autriche au XVII[e] siècle. Voici donc quatre figures de Capucins, Laurent de Brindisi, Thomas de Bergame, Juvénal de Nonsberg et Marco d'Aviano, très différents de caractère, tous d'un rayonnement exceptionnel : le premier et le dernier, prédicateurs populaires, mais aussi très influents sur les grands; le second simple frère lai, dont les écrits témoignent d'une vraie expérience mystique; enfin le troisième, adepte fervent de la dévotion à l'esclavage de Marie. Il est intéressant de retrouver ici (comme on l'avait déjà noté à propos de la Clarisse Giovanna Maria della Croce, dans le Jahrbuch 1955) une parenté avec la dévotion du grand siècle français. Les pages suivantes contiennent la suite de l'étude de l'abbé Combes sur la vie spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux. Deux thèmes : l'Eucharistie conduisant à la vie mystique et la « petite balle » de l'Enfant Jésus. Karl Hörmann poursuit son enquête dans la *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas* sur le « langage en esprit », ce qui apporte de nouveaux matériaux sur le discernement des esprits, surtout, d'ailleurs, dans un sens négatif : les critères permettent de reconnaître ceux qui ne sont pas inspirés de l'Esprit de Dieu, Sœur Jeanne de la Croix, O.C.D., synthétise l'enseignement de saint Jean de la Croix sur la signification du démon dans la vie spirituelle. Puis vient de Friedrich Wessely une étude sur la *Légion de Marie,* comme phénomène religieux. Les caractères qui sont notés ici ne sont pas tous spécifiques de la Légion. Par contre, on relèvera avec l'auteur certains traits significatifs : ainsi une certaine conviction mystique que tout a été conduit et donné par Marie, et cela s'exprime par un refus de modifier l'ordonnance primitive des choses et des rites dans les réunions; ainsi encore l'aspect « d'armée » disciplinée avec une « tactique » propre. Enfin deux articles principalement biographiques terminent le volume : l'un par Sœur Magarita, O.C.D., sur Marie-Euphrasie Pelletier, la fille spirituelle de saint Jean Eudes, l'autre sur Mère Gertrude de Saint-Joseph par Heinrich Fassbinder.

R.-L. Oechslin.

Klemens TILMANN : *Das geistliche Gespräch.* Echter Verlag, Würzburg, 1956; 156 pp.

Ce petit livre d' « entretiens spirituels » traite de façon concrète, anecdotique, vivante, d'un certain nombre de questions qui préoccupent quantité de jeunes chrétiens embarrassés dans leur recherche de Dieu, soucieux de vie intérieure, en mal d'exposés simples sur la vue chrétienne du monde. Comment Dieu est-il présent aux choses, aux événements, aux âmes? Comment avoir avec lui des rapports personnels? Qu'est-ce que la Bible, la prière, la méditation, la pénitence, etc.? Chaque entretien est une discussion entre un prêtre de paroisse et ses jeunes. L'ensemble est sans prétention, mais équilibré, riche en notations justes. Il rendra service à tous les jeunes en quête de vérités simples, de conseils pratiques pour la vie de tous les jours.

H. Schneider.

Élisée TARIT : *Présence du Christ.* L'Évangile médité. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1956; 333 pp.

Thèmes de méditations sur l'Évangile, qui pourront aider les commençants à faire oraison. Les développements se présentent selon un plan classique en trois points : *méditation* où l'intelligence essaie de découvrir le Christ; *élévation* où le cœur parle, prie, adore et se donne; *engagement* où la volonté choisit ses résolutions ainsi que les moyens de réaliser l'idéal entrevu.

R.-L. O.

P. BONNARD : *Sur le chemin de la Croix*. Éd. Bonne Presse, Paris, 1957; 56 pp.; 150 fr.

Méditations pour les stations du Chemin de la Croix, et sur la Passion du Seigneur, ces deux textes ont été utilisés en différentes paroisses avant d'être imprimés. Ils ne prétendent pas à l'originalité, font de larges emprunts à Claudel et à Romano Guardini, citent longuement l'Écriture, mais veulent rester très simples, s'adresser à un milieu paroissial aussi large que possible, demeurer très proches de la vie de tous les jours. Ainsi pourront-ils, en effet, toucher, convertir, faire prier.

M.-L. T.

Lucien ROY, S.J. : *Noël. Réflexions et rêveries devant la Crèche. 24 décembre-6 janvier*. Coll. « Service de Dieu », n° 17. Éd. Bellarmin, Montréal, 1956; 194 pp.; 1 dollar 50.

Un religieux passe de longues heures devant la Crèche; à ceux qui s'étonnent et l'interrogent, il livre ses méditations en une prose curieusement rimée, mais délicieusement simple et pleine d'humour. Le bœuf et l'âne sont là, et les voisins, et les anges, mais ils ne forment que le décor. Celui qui attire les regards et les cœurs, c'est cet enfant que Marie et Joseph, les bergers et les mages, et nous-mêmes adorons, ce tout-petit qui porte le nom au-dessus de tout nom. Pour le célébrer, ces pages, qui pourraient n'être qu'un divertissement, se font profondes et pleines : la méditation sur le Nom de Jésus est à cet égard particulièrement riche et prenante. Aussi ce petit livre sans prétention pourra-t-il pénétrer partout et faire mieux comprendre le mystère de Noël.

M.-L. T.

Abbé Josse ALZIN : *Entre nous malades*. Éd. Lethielleux, 160 pp. sous couverture illustrée; 500 fr.

L'avant-propos annonce bien la teneur du livre : « Celui qui a écrit ce carnet a été un très grand malade. Il est toujours un malade. Il connaît les malades puisqu'il les aime... Ce carnet, malades, vous apporte peu de chose : des consignes et des exemples. Mais, entre malades, on partage le peu qu'on a, et alors ce peu est beaucoup... Voici donc quelques mots de passe pour que l'âme, au moins, échappe au mal; et voici quelques beaux exemples : ils prouvent, comme on l'a dit, que l'épreuve est toujours *l'ombre d'une grâce*. Car la maladie est *pour la gloire de Dieu*. Et les bien-portants ont besoin de nous. »

L'auteur traite avec bonheur le problème de la souffrance, si difficile à aborder avec des malades; il indique comment embrasser chrétiennement la souffrance. Il y a là une spiritualité simple, riche, dont chacune des dix-huit méditations développe un aspect sous forme de causerie familière; l'ouvrage se lit avec facilité; on sent l'amitié dans le ton de voix de l'auteur.

On ne s'étonne pas de retrouver ici la toute-puissante attirance de la doctrine augustinienne de l'âme : « Ma santé véritable, la voilà : la générosité à servir Dieu en paix et en silence... » (p. 41). Mais lorsque l'auteur écrit : « Les malades seuls se sentent vivre comme les convertis seuls sentent qu'ils croient » (p. 10), nous pensons qu'il exagère et qu'il vaudrait mieux ne pas dire trop de mal des bien-portants, même entre malades, comme il le fait dans les pages suivantes.

Certes, la maladie peut devenir une source de sainteté, mais il ne faudrait pas oublier qu'elle a fait son apparition dans le monde avec le péché et qu'elle est un mal terrible dont on peut faire un très mauvais usage. D'où la nécessité de la lutte

et de l'effort, et « l'art si difficile d'utiliser les restes », même dans le domaine humain, quon aurait aimé voir rappeler plus clairement aux malades, toujours enclins à un certain dolorisme.

Malgré cette réserve, nous souhaitons vivement le succès de ce carnet où un prêtre malade sait si bien parler à ses frères d'épreuve; il fera du bien à beaucoup.

Nous avons noté une expression vraiment malheureuse (p. 73) : « Le bon Dieu c'est ce que vous faites. » Et de nombreuses fautes de typographie qui gâtent un texte par ailleurs agréablement présenté.

P. D'A.

HAGIOGRAPHIE — BIOGRAPHIES

Saint Ignace de Loyola. Textes choisis et présentés par Charles Lambotte, S.J. Coll. « Les écrits des saints ». Les Éditions du Soleil Levant, Namur, 1957; 12×17,5 cm., 189 pp., cartonné; 48 fr. belges.

Dans cette brochure, ce qu'il faut chercher, ce n'est point tout le saint Ignace (par exemple, le fondateur d'ordre), mais, ainsi que l'explique le P. Georges Dirks, S.J., dans l'Introduction, le *Maître spirituel.* Grâce à un choix judicieux d'extraits dans son *Autobiographie,* les *Exercices spirituels,* les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus et certaines des *Lettres,* l'on met en évidence trois idées fondamentales de sa spiritualité : Dieu, le Christ, la lutte entre partisans et adversaires de Dieu, dans le dessein d'amener avant tout l'homme à « l'humilité », c'est-à-dire à la connaissance et à l'accomplissement de la volonté de Dieu par une étroite collaboration. Pour la traduction des passages des *Exercices spirituels,* l'on semble ignorer qu'après ce que l'on appelle l'Autographe espagnol, Ignace a sanctionné un, et même deux textes latins (la Vulgate et la Versio prima), approuvés officiellement par le Souverain Pontife; ceux-ci représentent donc l'étape définitive dans l'évolution de la pensée spirituelle de saint Ignace

Henri Bernard-Maître, S.J.

Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Textes choisis et présentés par Raymond Christoflour. Coll. « Les écrits des saints ». Les Éditions du Soleil Levant, Namur, 1957; 191 pp.; 48 fr. belges.

Les collections destinées à présenter les écrits des spirituels connaissent un regain de faveur. Voici paraître une nouvelle série dont le présent volume laisse bien augurer. Une courte introduction sur la doctrine et la vie du saint précède un ensemble de textes choisis parmi les plus importants. Entre autres, le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*; mais aussi des écrits moins connus, notamment ces admirables pages sur l'*Amour de la divine Sagesse.* La belle présentation typographique favorisera aussi, souhaitons-le, la lecture de ce livre.

R.-L. Oechslin.

P. François de l'Immaculée-Conception, O.C.D. : *Mieux connaître sainte Thérèse de Lisieux.* Carmel de Bruxelles, s.d., 1956; 318 pp.

L'auteur commente le message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui « fut de nous rappeler que Dieu est l'amour miséricordieux » (p. 7). Les textes, cités d'après les manuscrits authentiques et paraphrasés, sont groupés autour des thèmes fondamentaux de la spiritualité de sainte

Thérèse. C'est une utile introduction. Il y aurait lieu cependant d'insister sur certains points. Ainsi l'esprit d'enfance implique qu'après avoir découvert sa propre faiblesse, on l'assume, écartant toute réaction de fuite, en même temps qu'on s'appuie sur l'amour tout-puissant de Dieu. Ce sont les trois phases fort bien distinguées par le P. Victor de la Vierge (*Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux*, pp. 133-140). On devra aussi compléter ce qui est dit des sources, par la mention de l'influence de Sœur Marie de Saint-Pierre, du Carmel de Tours (cf. J.-A. Robilliard, *R.S.P.T.*, 1956, pp. 670-679).

R.-L. O.

Jean GAUTIER : *Ces Messieurs de Saint-Sulpice*. Bibliothèque Ecclesia, n° 33. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1957; 190 pp.; 500 fr.

La Compagnie de Saint-Sulpice vient de fêter le tricentenaire de la mort de son fondateur, Monsieur Olier. Mais sait-on exactement ce qu'est cette Société, et quelle est sa mission? Voici un livre où l'on pourra se documenter agréablement. L'auteur présente d'abord une courte biographie de Monsieur Olier. Pour caractériser l'esprit de Saint-Sulpice, il a eu l'excellente idée de retracer ensuite trois types de sulpiciens, caractérisant trois époques : M. Tronson, M. Emery et le cardinal Verdier. Avec l' « esquisse du parfait sulpicien » qui termine le volume et où ne manque pas la note d'humour, c'est, nous semble-t-il, une des parties les plus originales de l'ouvrage; ce sont des portraits vivants et pittoresques. La lecture de ces pages encouragera à aborder les deux chapitres suivants, plus austères, sur la spiritualité sulpicienne. Enfin quatre autres chapitres font pénétrer dans la vie concrète des « Messieurs de Saint-Sulpice », spécialement adonnés à la tâche de formation des séminaristes. Pour nous les faire connaître, on ne pouvait souhaiter meilleur guide que l'auteur de ce livre.

R.-L. Oechslin.

G. THÉRY : *Catherine de Francheville, fondatrice à Vannes de la première maison de retraite de femmes*. T. I (1620-1674) : *Famille, adolescence et première période des retraites des femmes*. T. II (1674-1689) : *La grande période de la Retraite*. Mame, Tours, 1957; 352 et 372 pp.

Cet ouvrage sur Catherine de Francheville, initiatrice à Vannes des retraites de femmes et fondatrice des « Filles de la Vierge » est une contribution de tout premier ordre à l'histoire religieuse de la Bretagne. Un historien de métier et un maître historien a voulu, non point se répandre en propos édifiants, mais faire œuvre documentaire. H. Bremond avait d'autres dons; il lui manquait cette capacité inouïe qu'a le P. Théry de faire l'inventaire des sources, de dépister l'inédit, de dépouiller tant de liasses, ici les archives des « Filles de la Vierge », les archives départementales du Morbihan et d'Ille-et-Vilaine, les actes d'état-civil et les actes notariés, enfin les archives privées du château de Truscat en Sarzeau où naquit l'héroïne. Les cent cinquante premières pages font l'histoire des diverses branches des Francheville; c'est, en son genre, un chef-d'œuvre. On voit naître ensuite, après le récit des enfances de Catherine, la *Retraite des femmes*, inaugurée en 1665 par Mlle de Francheville, dans son appartement personnel, transféré en 1669 rue de la Vieille-Psalette sous le rayonnement de la Compagnie de Jésus, supprimée à la fin de 1670 par le vicaire général, Guillaume Le Galloys, de crainte que les PP. Jésuites ne prissent trop d'importance dans les œuvres vannetaises et ne portassent ombrage à l'autorité diocésaine, réta-

blie en 1671 par Mgr de Rosmadec chez les Ursulines, puis encore supprimée en 1673 par Mgr de Vautorte, le clergé diocésain voyant dans la résurgence de la Retraite, une nouvelle intrusion de la Compagnie. Autorisée de nouveau en 1674, la Retraite des femmes, avant de se fixer sur la paroisse Saint-Salomon, s'abrite provisoirement au séminaire de Mené avec pour directeur, M. de Kerlivio, pour directrice Mme du Houx proposée à l'évêque de Vannes par Mme d'Argouges, et pour prédicateur attitré le P. Fulgence, carme du Bondon. Éveilleront, à n'en pas douter, l'intérêt de nombreux lecteurs les chapitre consacrés par le P. Théry au fonctionnement des Retraites et à leurs particularités (chapelets multiformes, explications des peintures morales, commentaires de tableaux huilés éclairés de l'arrière par une source lumineuse). Ces Retraites qui se donnèrent d'abord au rythme de vingt par année et attiraient toutes les classes de la société furent vite copiées à Saint-Malo, Rennes, Quimper, Saint-Pol-de-Léon. On ne saurait résumer le livre du P. Théry, bourré de dates et de textes et que traversent tant de nobles figures, en particulier celle de M. Eudo de Kerlivio, vicaire général de deux évêques de Vannes et celles du P. Vincent Huby, compagnon des PP. Rigoleuc et Maunoir et disciple du P. Louis Lallemant. Tel ou tel jugement porté par le P. Théry sur les courant spirituels sera peut-être contesté; mais le P. Théry est le roi incontesté des documents. Qu'il soit assuré que rien de ce qu'il a recueilli à grand labeur — faire un livre est un travail sans fin — ne sera perdu. On frôle avec lui de grands faits : la dévotion au Sacré-Cœur, l'Adoration réparatrice et même cette école de Jean Aumont sur laquelle H. Bremond n'a jeté qu'une étincelle noyée d'ombre et qui attend un historien de la classe de celui que nous louons ici.

J.-A. R.

Jean DAUJAT : *L'apôtre du XX^e siècle, Wladimir Ghika.* Éd. de la Palatine, Paris-Genève; 216 pp.

Il faut être très reconnaissant à Jean Daujat de nous donner le premier ouvrage sur Mgr Ghika. Il semble nous annoncer d'autres livres plus développés sur cet apôtre insigne dont il dit, à juste titre, croyons-nous, qu'il « a été considéré comme un saint par tous ceux qui l'ont connu ». Cette personnalité si exceptionnellement riche, son rayonnement surnaturel, ses singularités (dont il n'est pas question dans ce premier livre), sa doctrine spirituelle, les formes de son apostolat, tout de Mgr Ghika mérite d'être étudié. Il nous semble que Jean Daujat nous dit bien l'essentiel, et les admirables textes qu'il cite font désirer d'amples publications d'inédits et donneront le goût de lire les opuscules que Mgr Ghika lui-même a publié vers 1920-1930.

Né en 1873, prince roumain de sang royal, apparenté aux plus grandes familles de l'Europe et de l'Orient, il se convertit au catholicisme en 1902 et, sur les conseils de saint Pie X, mène longtemps une vie de laïc théologien et apôtre. Il ne reçoit le sacerdoce qu'en 1923. Jusqu'à la guerre de 1939 où il retourne dans sa patrie, il vit principalement à Paris, chez les bénédictins et dans une baraque en planches de la zone entre Gentilly et Villejuif, plus pauvre que les plus pauvres. Dans cette même période, il court le monde jusqu'au Japon où il implante le Carmel, il est l'instrument d'innombrables conversions, touche les gens les plus divers, depuis les chiffonniers jusqu'aux diplomates, aux écrivains et aux artistes, « beaucoup d'occultistes, de théosophes, de satanistes, d'invertis »; il fonde un Ordre qui n'en est pas un, sans vœux, sans autre règle que « la recherche des préférences divines » dans l'obéissance à l'inspiration du Saint-Esprit... Très exceptionnellement, il est à la fois oblat bénédictin, tertiaire dominicain et ter-

tiaire franciscain. Ces quelques repères suggèrent la diversité étonnante de cette personnalité. Nous sommes nombreux à pouvoir témoigner de l'inoubliable impression de *sainteté* qu'il nous a faite.

Donnons — presque au hasard — quelques exemples de ses paroles, dont Daujat dit très bien qu'elles « coulent de la source intérieure profonde de la présence divine et livrent la présence divine ». Ainsi : « Dieu est le plus proche de nos prochains, et le prochain, c'est Dieu qui éprouve en un autre notre amour pour Dieu. » — « Le plus abandonné devient le plus proche des tiens dès que tu le vois : il n'a que toi, tu lui appartiens donc plus que tous. » — « La prière de l'Église constitue dans la liturgie comme le grand journal de Dieu, et, avec une infaillible sûreté, de l'histoire divine et de ce qui dans l'histoire humaine participe à la vie divine. » — « Si mon cœur est lourd et dur comme une pierre, sa prière sera belle et miraculeuse, comme le serait celle d'une pierre... » L'accent de telles paroles ne trompe pas. On y sent une sorte de génie de la sainteté. Elles ont reçu le sceau du sacrifice. Naturellement, on sait peu de chose sur la vie de Mgr Ghika sous l'occupation russe en Roumanie, de 1939 à sa mort en prison, vers le début de 1954, mais tout ce qui a filtré le montre héroïquement dévoué aux malheureux.

Sa doctrine spirituelle et sa prodigieuse générosité apostolique vont faire de lui, pensons-nous, un des maîtres et intercesseurs les plus bénéfiques de notre temps. Nous pensons, comme Jean Daujat, que c'est l'exceptionnelle intégrité de son sens théologal qui attirera à lui, il faut même dire : son inspiration et son orientation résolument *mystiques* dans l'action. Salutaire influence contre les naturalismes de toutes sortes.

Or, très précisément, parce que tel est le caractère de Mgr Ghika, nous espérons qu'on ne va pas l'*opposer* à ce qu'il doit *compléter* et accomplir en plénitude. Nous regrettons dans le livre de Daujat deux pages acerbes (168-169), à propos des prêtres-ouvriers, contre des *tendances*, qui, pour être toutes différentes de celles de Mgr Ghika, ne sont pas nécessairement *naturalistes*. Que Mgr Ghika soit un des apôtres les plus éminents du XX^e^ siècle et un de ceux dont l'exemple et l'enseignement sont le plus opportuns contre des déviations trop tentantes, c'est assez grand pour qu'on n'ait pas à renchérir, et à faire de lui, d'une façon absolue, « l'apôtre du XX^e^ siècle. » Évitons, dès ce départ, une erreur d'aiguillage qui deviendrait préjudiciable tout ensemble à la mémoire de Mgr Ghika et au rayonnement dont il doit faire bénéficier les apôtres de notre temps. Tout l'aspect sociologique de l'évangélisation apparaît aujourd'hui comme trop essentiel pour qu'on le discrédite. Mgr Ghika n'a pas eu à s'en soucier : affaire d'époque, de dons personnels et d'une vocation qui, pour être étonnamment complexe, n'en était pas moins fort déterminée.

Rien que dans la matière, encore succincte, que nous offre ce petit livre, le regard théologique aurait à discerner ce qui chez ce grand maître est strictement personnel et ce qui peut prendre valeur de règle. Un seul exemple : Mgr Ghika eut un jour à prêcher une Heure Sainte, et on le prévint que deux pasteurs protestants s'étaient mêlés par curiosité à l'auditoire. Après avoir exposé le Saint-Sacrement, il se retourna et dit simplement : « Puisque pendant une heure nous avons Jésus-Christ lui-même, qui est la Parole de Dieu, ici réellement et corporellement présent devant nos regards, le mieux que nous ayons à faire est de nous taire et de passer cette heure en silence à le regarder, l'écouter au-dedans de nous et l'aimer. » « Sur quoi il se mit à genoux et resta avec tout l'auditoire une heure entière en prière silencieuse devant l'Hostie. La plupart auraient taxé cela de

folie. Mais le fait est que l'Heure passée, les deux pasteurs protestants vinrent trouver Mgr Ghika pour lui demander d'abjurer l'hérésie et d'entrer dans l'Église catholique. » L'auteur nous présente l'épisode « pour montrer jusqu'à quel point Mgr Ghika n'avait aucun souci des moyens humains », et certes la leçon est salutaire même à qui n'a pas sa grâce, ses *exceptionnels* charismes. Mais un tel mépris des « moyens humains » serait un très faux surnaturalisme de la part d'autres que lui. Daujat oppose ce silence à la « prédication habile ou éloquente » que « tout autre », pense-t-il, aurait préparée. L'humble sagesse à recommander n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces extrêmes, mais évidemment dans une parole qui serait toute vivifiée de prières, toute pénétrée du rayonnement de l'Hostie. C'est en tant que nous sommes des *causes intelligentes, libres, inventives,* que Dieu fait de nous ses « instruments ».

Que l'on n'invoque donc pas Mgr Ghika pour combattre des excès trop réels par ce qui serait de notre part, si nous le copiions littéralement, d'autres excès, aussi regrettables ! La leçon qu'il nous donne est ouverte aux saintes folies, si Dieu nous y appelle authentiquement, mais elle vaut pour tous selon la grâce de chacun, susceptible de bien des modes. Daujat la met bien en valeur en caractérisant l'enseignement spirituel et le type de sainteté de cet apôtre. Le principe en est un sens très fort de « la réalité de Dieu et de l'univers surnaturel », de la présence de Dieu; grâce à ce sens, au continuel « souvenir de Dieu » (où les familiers de la spiritualité antique reconnaîtront une des données traditionnelles majeures) et au souci de faire « ce qu'il préfère », la vie est « une espèce de repos intérieur chargé en même temps d'énergie renouvelée et mise en action ». Le premier contact que ce livre nous permet de prendre avec la doctrine de Mgr Ghika nous fait soupçonner qu'elle méritera une étude aussi attentive et fructueuse que celle d'autres grands spirituels comme le P. de Foucauld, Élisabeth de la Trinité ou même sainte Thérèse de Lisieux. Nous ne serions pas étonnés si son message apparaissait comme aussi grand que l'un de ceux-là.

fr. P.-R. Régamey, O.P.

CATÉCHÈSE – CATÉCHISME – APOLOGÉTIQUE

Abbé PIERRE : *Vers l'homme.* Coll. « Homélies et catéchèses ». Éd. du Cerf, Paris, 1956; 178 pp.

On a essayé de montrer dans cette revue (octobre 1956, pp. 302-317) que l'abbé Pierre livre aux chrétiens un message authentiquement spirituel. Son dernier livre le confirme. Pourtant, quel recueil d'homélies peu ordinaire que la mince plaquette où il nous livre la prédication de Carême donnée à la télévision en 1956 ! Cent six pages exposent les problèmes mondiaux de la nourriture, de la santé, du logement, du travail, de l'information. Problèmes essentiels; si on ne les résout pas, la majorité des hommes n'accédera pas à la liberté, à la vraie vie humaine où l'on s'engage dans le bien. Suivent seulement quarante-trois pages d'homélies. Faut-il se récrier ? Les meilleures paroles de l'abbé Pierre sont consignées dans la première partie.

C'est là un signe des temps qu'un prêtre, soucieux des hommes, redécouvre, par fidélité à la double expérience de la foi et des problèmes majeurs de son temps, des vérités élémentaires, prodigieusement simples et rayonnantes. Donnons-en quel-

ques exemples, pour susciter le goût de méditer les pages (au reste vite lues) et d'éprouver dans la vie leur vérité.

Voici d'abord la constatation primordiale : « Tout l'univers... se déchire entre les deux lois souveraines, intolérantes et absurdes chacune à sa façon, autant l'une que l'autre : sers premier le plus puissant, sers premier le plus souffrant » (p. 7). Quel parti choisirons-nous ? Il n'y a pas à balancer : « La notion de profit doit passer après celle de service, le travail service, comportant l'angoisse du bonheur des autres en même temps que du sien propre, doit permettre de résoudre les difficultés de notre monde... Aussitôt qu'un homme ne cherche que « sa » liberté, « son » bonheur, « sa » sécurité, « sa » prospérité (un individu ou un peuple ou un groupe de peuples), aussitôt qu'il les cherche pour « lui », en fait il les perd, ou, en tout cas, il les compromet pour les générations qui suivent et parfois à très brève échéance. C'est ce que j'appelle la loi des lois » (p. 15). « Le but que nous devons poursuivre, ce n'est pas la domination mais l'épanouissement universel » (p. 74). Et voici la justification, osons le mot, philosophique : « La liberté n'existe pas tant que l'homme n'a pas la possibilité d'accomplir le bien. Et le bien ne peut être que le bien commun » (p. 68).

Qu'on ne crie pas au naturalisme, qu'on ne dise pas que ce prêtre parle trop d'économie et trop peu de Dieu : « Supercherie, si nous prétendons avoir de la piété et que nous n'avons pas de pitié; supercherie, si nous prétendons avoir de la pitié, mais que nous ne remontons pas à la source qui, seule, peut nous donner la force d'être à la hauteur des exigences de la pitié » (p. 112). Il faut, même au plan naturel, tenter de sauver le monde. Pour en avoir le courage, il faut accepter la force de Jésus-Christ. Comme dit l'abbé Pierre, c'est la seule « prise de courant » (p. 16).

Tout chrétien qui veut aussi être un homme de ce temps trouvera profit à lire ce livre.

Cl. Bourgin.

Le prêtre, éducateur des adultes. Coll. « Études de pastorale », t. VII. Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1950; 144 pp.; 380 fr.

Conférences données en 1954 à des prêtres réunis à Mesvin, en Belgique, sur la mission prophétique de l'Église, la mission sacerdotale et la signification de l'histoire, la mission doctrinale du prêtre de paroisse, le prêtre éducateur des foyers, le rôle du prêtre comme éducateur dans les œuvres, ce que les laïcs demandent à la parole du prêtre.

Fort peu de technique, mais beaucoup de théologie. Il faut se réjouir que les prêtres éprouvent ce besoin d'approfondissement, mais surtout les féliciter d'avoir trouvé des théologiens parfaitement au courant de la pensée actuelle de l'Église pour les diriger dans ce travail.

F. P.

Abbé Paul VERNHET : *Dimensions nouvelles du catéchisme.* Préface de Jean Guitton. Privat, éd., Toulouse, 1957; VI-270 pp.; 630 fr.

A l'heure où l'institution du Catéchisme a pris en mouvement accéléré le chemin d'une rénovation dont on sentait depuis longtemps la nécessité, il est utile de faire le point. C'est ce qu'a voulu l'abbé Vernhet. Un résumé de l'histoire du catéchisme éclaire de haut la description; puis les problèmes sont posés : quel est le but, quels sont les moyens du catéchisme par rapport, et à l'enseignement et à la vie. Les « dimensions nouvelles » sont étudiées sur plusieurs plans : d'abord sur le plan de la psychologie, non celle de l'homme formé, comme on l'entendait aux siècles passés, mais celles — au pluriel — de l'homme en devenir : le

tout-petit, le sept-neuf ans, le neuf-douze ans (âge de l'instruction et âge du catéchisme justement), enfin le jeune adolescent. Puis sur le plan de la pédagogie générale. Ici les raccourcis étaient pleins de périls; l'auteur n'a pas évité certaines erreurs ou certaines imprécisions qui équivalent à des erreurs (par exemple, les « périodes sensibles » de Mme Montessori sont mal définies, p. 121; on ne peut pas mettre sur le même plan, pour ce qui est du « sens religieux » des besoins spirituels de l'enfant les quatre psycho-pédagogues génevois cités p. 124); il ne faudrait pas non plus affirmer qu' « avant sept ans le tout-petit normalement ne peut guère que copier » et non s'exprimer lui-même par le dessin (p. 132).

L'auteur décrit ensuite la « dimension » sociale : famille, école, milieux de vie, qu'il connaît bien, de même que, plus loin, la dimension paroissiale. Le chapitre VI, Dimension théologique — la Bible et la Liturgie dans leurs rapports avec le catéchisme — renferme des pages fort intéressantes; en particulier, la formation religieuse par la méthode biblique, question complexe, est étudiée de près et bien nuancée.

Le livre se terminera par une étude documentaire et constructive sur l'organisation du catéchisme, aux échelons national, diocésain, paroissial. Mais avant cela, les diverses méthodes actuellement employées sont passées en revue, et distribués l'éloge et le blâme, celui-là plus abondant que celui-ci. Distribués sans passion. Dieu sait, hélas, que cette confiance faite aux hommes de bonne volonté n'est pas générale aujourd'hui de la part de ceux qui jugent et prennent parti à propos des méthodes de catéchisme!

Le P. Sertillanges disait que la vérité doctrinale, bien présentée, se défend toute seule. On en pourrait dire autant de la « vérité » pédagogique, toute relative et partielle qu'elle soit. C'est dans la sérénité que la vérité gagnera ses batailles. Dieu est avec ceux qui ne se trompent pas, soit... s'ils restent ouverts; mais il est aussi avec ceux qui se trompent, à la seule condition qu'ils soient ouverts eux aussi.

Apprécions donc l'esprit de paix de l'abbé Vernhet; il se donne ainsi le droit de faire ses réserves; et on lui pardonnera un certain nombre d'erreurs de faits, erreurs secondaires d'ailleurs, comme la date de naissance de l'Institut Supérieur Catéchétique.

M. N.

Abbé André MERLAUD : *Jalons pour une pastorale de l'enfance.* Coll. « Questions Pastorales ». Éd. Fleurus, Paris, 1957; 208 pp.; 450 fr.

« Lorsque nous échouons auprès des enfants, l'échec est en nous, non en eux. Il est impie d'attendre de Dieu un miracle en dehors de l'action spirituelle de l'homme pour l'homme; l'état de grâce ne se maintient qu'en soulevant à la force du poignet tous les déterminismes humains », dit l'auteur dans sa conclusion (p. 192).

Ces déterminismes humains, et la manière de les faire servir, sont étudiés avec compétence au cours des chapitres sur l'enfant et sa vocation d'homme, ... son milieu, ... le surnaturel, ... les prêtres, ... le catéchisme, ... la Bible, ... les sacrements, ... le jeu, ... la lecture, ... la culture, ... les « ensembles, ... l'Action catholique » (en annexe, une intéressante étude, d'après l'abbé Bissonnier, « pour une pédagogie religieuse des enfants déficients»).

Nous proposons tout particulièrement ceci à la méditation des éducateurs : « L'enfant est encore plus accordé au mystère religieux, à la présence de Dieu, aux valeurs d'union et de fidélité à Dieu qu'aux concepts, aux symboles qui sont nécessaires pour les décrire, les caractériser et dégager leur sens. C'est là une chose trop peu remarquée. » Qu'elle soit peu remarquée, nous l'expliquerions par l'impossibilité de

pénétrer assez avant dans les régions profondes de l'âme où se fait l'accord, « très au-dessous de la réflexion » (p. 51); nous devons nous borner à observer les comportements et à les interpréter, ce qui est délicat; c'est en tout cas l'*hypothèse de travail* la plus féconde (je crois que l'abbé Merlaud ne récuserait pas l'expression).

Nous pourrions engager avec l'auteur certaines controverses. Par exemple, est-il tellement souhaitable que les dessins des livres et illustrés pour enfants « ressemblent, en gros, aux dessins d'enfants », donc suivent l'évolution de leur représentation du monde... pour autant qu'on la connaît? (Je sais bien qu'on demande un effort analogue à ceux qui rédigent les textes.) Les arguments apportés sont intéressants. Ailleurs — chapitre *L'enfant et le jeu* — l'auteur, exprimant une réserve sur les grands jeux à thème chrétien en analyse les raisons, ce qu'on ne fait pas toujours.

Une question reste posée quant à l'Action catholique : « S'agit-il d'une préparation à l'Action catholique ou d'une Action catholique effective? » Il nous semble, à lire les pages qui suivent, qu'il s'agirait plutôt d'une préparation — préparation par l'exercice. Peut-être, d'autre part, le milieu enfant nous est-il trop montré comme un milieu clos? Toutes les femmes ne seraient pas d'accord. Quoi qu'il en soit, des communautés de jeunes doivent se tenir prêtes à prolonger la communauté enfantine. Le livre de M. l'abbé Merlaud pose bien le grand problème.

M. F.

Handbuch zum Katholischen Katechismus. Bd. I, Zweiter Halbband. Verlag Herder, Freiburg, 1956; pp. 223 à 493.

Nous avons à présenter ici le tome I, deuxième partie, du *Livre du maître* destiné à l'enseignement du catéchisme des diocèses allemands (cf. *La Vie Spirituelle*, octobre 1956, p. 324, et février 1957, p. 212). Dans la première partie, il s'agissait d'expliquer le message du Christ sur Dieu Créateur et Père. Maintenant, on centre l'attention sur celui-là même qui nous apporta la Bonne Nouvelle : Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, notre Sauveur et Seigneur. Puis ce sera l'enseignement sur l'Esprit-Saint et la grâce; enfin la doctrine sur la Trinité Sainte. Cet ouvrage constitue un instrument très précieux pour les catéchistes. Le commentaire de chaque leçon se divise en gros en trois parties : une documentation sur la vérité à enseigner, des observations sur la psychologie de l'enfant, enfin une mise en œuvre, avec appel à l'imagination. Les notations psychologiques sont particulièrement importantes et décèlent très heureusement les réactions de l'enfant en fonction de sa mentalité et de son milieu. Ce livre aidera bien à atteindre le but indiqué dans les premières pages : donner à l'enfant une image vivante du Christ et le situer au centre de sa vie.

R.-L. Oechslin.

Mgr Fulton J. SHEEN : *Une divine histoire d'amour*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1957; 13×19, 88 pp.; 350 fr.

Une divine histoire d'amour. Ce titre à effet publicitaire peut allécher la curiosité de l'homme de la rue. La jaquette en couleurs représente une croix rouge dont les bords sont découpés en flammèches qui atteignent une foule d'hommes photographiés de dos dans un meeting populaire. Cela veut faire sérieux, moderne... Hélas, c'est d'un très mauvais goût et cela indisposerait le lecteur sérieux.

Ouvrons le livre. Une déception atteint le lecteur à chaque pas, c'est la résurrection d'une vieille apologétique du sentiment, avec de puérils, touchants et naïfs exemples. Les effusions du cœur à jet continu amènent-elles « l'interprétation ra-

tionnelle de la vie », comme le veut l'auteur ? Jugez-en...

« Si nous voulons savoir ce qu'est Dieu, il nous suffit de regarder au fond de nos propres cœurs... Quelque chose de divin s'y reflète, ce qu'il y a de plus beau dans la vie des héros gardée comme un trésor, et dans la vie sereine et héroïque aussi, bien que nul ne l'ait écrite, des femmes restées innocentes... » Et les pages se succèdent dans ce style fade reflétant certes une théologie exacte, mais combien irréelle. Le catholicisme américain en est-il à son XIX^e siècle ? On se demande vraiment ce qui a poussé le traducteur dans sa tâche; ce genre de livre dévalorise dans le public la vraie réflexion chrétienne. En un temps où l'on retrouve la Bible, on aurait aimé retrouver le Dieu vivant qui a parlé dans l'histoire. Ses interventions dans le peuple d'Israël, en Jésus-Christ, par et dans l'Église sont certainement la réelle divine histoire d'Amour.

PHILIPPE VERCOUSTRE.

LIVRES REÇUS

AUBOY (Marguerite-Marie) : *Le plus grand amour*. Casterman, Tournai-Paris, 1957; 204 pp.; 450 fr.

AUMANN (Jordan, O.P.) et GREENSTOCK (David L.) : *The meaning of Christian perfection*. Blackfriars, London, 1956; 162 pp.; 12 s. 6 d.

BAUDOUIN (Charles) : *Psychanalyse du symbole religieux*. Coll. « Les idées et la vie ». A. Fayard, Paris, 1957.

BARSOTTI (Divo) : *La via del ritorno*. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1957; 267 pp.

BARTH (Karl) : *Dogmatique*, II^e volume : *La doctrine de Dieu*, t. I. Éd. Labor et Fides, Genève, 1957; 452 pp.

BERTHELEMY (Jean) : *Structure et dimensions de la liberté*. Éd. de l'École, Paris, 1957; 254 pp.

BIDEAU (Georges) : *Delacroix*. Coll. « Nos amis les peintres ». E.I.S.E., Lyon, 1957; 93 pp.

BOUGÉ (Yvonne) : *Mon cœur et vos soucis*. Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 195 pp.

Carmel dans l'Église (Le). Éd. La Colombe, Paris, 1957; 28 pp.

CHENU (M.-D., O.P.) : *La théologie du XII^e siècle*. Études de philosophie médiévale, XLV. Librairie J. Vrin, Paris, 1957; 411 pp.

CHENU (M.-D., O.P.) : *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Troisième édition revue et augmentée. Bibliothèque thomiste. Librairie J. Vrin, Paris, 1957; 108 pp.

Chevaliers du Saint-Sépulcre (Les), par un groupe de chevaliers de l'Ordre. A. Fayard, Paris, 1957; 165 pp.; 650 fr.

Clarisses-Capucines. Lyon, 1957.

CLAUDE (Robert) : *Frassati parmi nous*. Coll. « Adolescent, qui es-tu ? ». Casterman, Tournai-Paris, 1957; 192 pp.; 300 fr.

DANIÉLOU (Jean) : *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*. Coll. « Autour des manuscrits de la mer Morte ». Éd. de l'Orante, Paris, 1957; 123 pp.

DIDIER DE CRÉ (T. R. P., O.F.M.) : *Notre-Dame de la Trinité*. Librairie mariale et franciscaine, Blois, 1957; 350 pp.

Die Kirche in der Welt (*Weg weisung für die katolische Arbeit am Menschen der gegenwart*). 8 Jahrgang. Verlagschendorff, Munster Westf., 1957; 22 DM.

ESCHOLIER (Raymond) : *La neige qui brûle, Marie Noël*. A. Fayard, Paris, 1957; 410 pp.; 1.000 fr.

GHEDDO (P.) : *Le réveil des peuples de couleur*. Coll. « Le poids du jour ». Éd. du Centurion, Paris, 1957; 250 pp.

GODOY (Armand) : *Dulcinée*. B. Grasset, Paris, 1957; 750 fr.

GONSETTE (Jean, S.J.) : *Notre-Dame. Éléments de doctrine mariale*. Coll. « Études religieuses ». La Pensée Catholique, Bruxelles, 1957.

HICK (P. Ludwig) : *Stellung des Hl. Paulus zur frau. Im rahmen-Seiner zeit*. Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Cologne, 1957; 196 pp.

HUGUES (Philip) : *A popular History of the Reformation*. Hollis and Carter, London, 1957; 343 pp.; 21 s.

IPARRAGUIRRE (Ignacio) : *Orientaciones Bibliograficas sobre san Ignacio de Loyola*. Institutum Historicum, Roma, 1957; 151 pp.

Jacques Maritain. « Recherches et Débats », cahier n° 19. A. Fayard, Paris, 1957.

LAURENTIN (René) : *Structure et théologie de Luc, I-II*. Gabalda, Paris, 1957; 230 pp.; 1.700 fr.

LAZARO DE ASPURZ (P., O.F.M.). : *Historia de Maria*. Compania Bibliografica Española, S.A., Madrid, 1957; 394 pp.

MILLOT (René-P.) : *La Chine découvre le Christ*. Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 212 pp.; 500 fr.

Nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ. Ceska Katolicka Charita, Prague, 1957.

Orient syrien (*L'*). Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque, vol. II, fasc. 3, 3e trimestre 1957.

ORMESSON (Wladimir D') : *La Papauté*. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 140 pp.; 300 fr.

LE PUBLICAIN : *Pourquoi je l'aime*. Éd. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1957; 102 pp.; 450 fr.

REYNOLD (Gonzague DE) : *Le toit chrétien. La formation de l'Europe*. Plon, Paris, 1957; 522 pp.

SAINT-CHAMAS (Roger DE) : *Amour, Famille, Christianisme*. Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1957; 186 pp.; 400 fr.

Sancti Bernardi Opera. I. Editiones Cistercienses, Romae, 1957.

La souffrance, valeur chrétienne. Cahiers de l'actualité religieuse. Casterman, Tournai-Paris, 1957; 264 pp.; 690 fr.

TATRY (Robert) : *Claude Debussy*. Coll. « Nos amis les musiciens ». E.I.S.E., Lyon, 1957; 77 pp.

TIM HIEU : *Kinh Thanh* (traduction de « Lectures bibliques »). Thinh-Viet, Saïgon, 1957.

VARILLON (François) : *Fénelon et le pur amour*. Coll. « Maîtres spirituels ». Éd. du Seuil, Paris, 1957; 190 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1957. — Impr., n° 1546.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

LA BIBLE

G. Brillet, Un chef d'Église, saint Paul, p. 316 (P. Franceschini). — K.-H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter; Die altkirchliche Auslegung von Römer, p. 316 (F. Refoulé). — H. Ringgren, The Messiah in the Old Testament, p. 317 (I.-H. D.). — G. Vauthier, Prions avec le roi David, p. 317 (R.-L. Oechslin). — W. Bartelt, Handbuch zur Schulbibel, p. 318 (R.-L. Oechslin). — H.-F. Hahn, The Old Testament in modern research, p. 318 (I.-H. Dalmais). — P. Babin et J. Servel, Jusqu'à son retour, p. 318 (M. F.). — A. Lopez, Les pierres crieront, p. 319 (M.-L. T.).

LES PÈRES

Homélies pascales, III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387, p. 319 (F. Refoulé). — Saint Jean Chrysostome. Le Livre de l'Espérance. Lettres à Olympias, p. 319 (F. Refoulé). — Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques, p. 320 (I.-H. Dalmais). — F.-G. Maier, Augustin und das antike Rom, p. 320. — M.-F. Sciacca, Saint Augustin et le Néoplatonisme, p. 320 (F. Refoulé). — U.-J. Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, p. 321 (F. Refoulé). — J. Douillet, Qu'est-ce qu'un saint? p. 322 (P.-R. Régamey). — J.-M. Perrin, Vivre avec Dieu, p. 322 (Guy Lafon). — L. Jerphagnon, Prières pour les jours intenables, p. 323 (Guy Lafon). — Mystiques anglais, p. 324 (Guy Lafon). — F. Wessely, A. Combes, K. Hormann, Mystische Theologie, III, p. 324 (R.-L. Oechslin). — K. Tilmann, Das geistliche Gesträch, p. 325 (H. Schneider). — E. Tarit, Présence du Christ, p. 325 (R.-L. O.). — P. Bonnard, Sur le chemin de la Croix, p. 326 (M.-L. T.). — L. Roy, Noël, Réflexions et rêveries devant la crèche, p. 326 (M.-L. T.). — J. Alzin, Entre nous, malades, p. 326 (P. d'A.).

HAGIOGRAPHIE — BIOGRAPHIES

Saint Ignace de Loyola, p. 327 (H. Bernard-Maître). — Saint Louis-Marie Grignon de Montfort, p. 327 (R.-L. Oechslin). — P. François de l'Immaculée-Conception, Mieux connaître sainte Thérèse de Lisieux, p. 327 (R.-L. Oechslin). — G. Théry, Catherine de Francheville, fondatrice à Vannes de la première maison de retraite de femmes, p. 328 (J.-A. R.). — J. Daujat, L'apôtre du XXe siècle, Wladimir Ghika, p. 329 (P.-R. Régamey).

CATÉCHÈSE — CATÉCHISME — APOLOGÉTIQUE

Abbé Pierre, Vers l'homme, p. 331 (Cl. Bourgin). — Le prêtre, éducateur des adultes, p. 332 (F. P.). — P. Vernhet, Dimensions nouvelles du catéchisme, p. 332 (M. N.). — A. Merlaud, Jalons pour une pastorale de l'enfance, p. 333 (M. F.). — Handbuch zum Katholischen Katechismus, p. 334 (R.-L. Oechslin). — Mgr F.-J. Sheen, Une divine histoire d'amour, p. 334 (Ph. Vercoustre).

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Egypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*

Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.